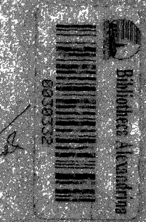
حقوق الإنسان



حقوق الإنسان

د. أحمد ظاهر

حقوق الإنسان



حقوق الانسان
د. أحمد جمال ظاهر
الطبعة الثانية. عمان ١٩٩٣
رقم الاجازة المتسلسل: ٢٦١/٥/١٩٨٨
رقم الايداع: ٢٨١/٥/١٩٨٨

٣٢٣،٤
أحمـ أحمد جمال ظاهر
حقوق الانسان/ أحمد جمال ظاهر. - عمـان: دار الكرمل، ١٩٨٨ .
(٤١٦) ص
ر.أ (١٩٨٨/٥/٢٨١)
١ - حقـوق الانسـان أ- العنـوان

مقدمة الطبعة الثانية

ما زالت قضية حقوق الانسان، على الرغم من قدم الحديث عنها والبحث فيها، تعاني من غياب قانون عام وشامل تلتزم به الدول والجماعات والافراد. وعلى الرغم من المحاولات القديمة والجديدة في ارساء قواعد لرسم قواعد عامة للأُخوة الانسانية الا ان الصراع والتفرقة واعلاء جنس ضد آخر، ما زال يتخذ اشكالا والوانا متعددة. وعلى الرغم من العهود والمواثيق الدولية التي تصاغ بلغات مختلفة لتخفيف وطيء المشاكل الانسانية التي يعاني منها بنو البشر، الا ان القوانين تظل قواعد نظرية جامدة دون دخولها حيز التطبيق العملي.

لقد عاشت الانسانية منذ وجودها على سطح هذه المعمورة مأساة التمييز بين أفراد الجنس البشري مدعية أسباب شتى للتمييز، واوجدت أسساً خيالية ربطتها بالطبيعة فيما بعد، واغفلت أن المعايير التي اخترعتها فيما يتعلق بتفوق جنس على جنس وفرد على آخر بانه من قبيل المعايير التي انتجها الانسان نفسه. حقاً أن المعايير انتاج انساني بحت. وعلينا، فيما يقول كارل بوبر (Karl Popper) ان لا نلوم احد سوى انفسنا». فنحن القادرون على تسيير الامور الكائنة في الطبيعة وما وراءها اذا اقتضى الأمر ذلك. وان ايماننا بالمعايير التقليدية التي ورثناها عن الاباء والاجداد لا يعني باي حال من الاحوال، التصالح معها وابقاءها كما هي دون تغيير. ان تقديس الماضي ما هو الا دليل على الافلاس الفكري الذي لا يشجع على النظر في المستقبل، الامر الذي يقضي على تفاؤل الانسان وبث روح الرعب من المستقبل بدلا من التطلع اليه بشغف شديد.

لا يزيد باطن هذا الكتاب عن كونه دعوة لان نؤمن ونقرر بان مقاييسنا للقوانين المعيارية هي من صنع افكارنا نحن، ونحن القادرون على تحقيقها في الواقع العملي، فالماضي عظيم لاننا نحن عظماء، واستطعنا تغيير مساره، والذين سبقونا الى اكتشاف خبايا الكون عمالقة، ولكننا نقف على اكتافهم فنرى اكثر مما رأوا ونسمع أكثر مما سمعوا، ان المقاييس والمعايير والقوانين انما هي من انتاجنا نحن، وعلينا ان نسخرها لنا بدلا من ان تسخرنا لها، ونصبح بذلك عبيداً لجملة قواعد وقوانين هي من انتاجنا الخاص. نحن الوحيدون القادرون على اتخاذ القرار المناسب حول ما اخترعناه وما انتجناه، ونحن

القادرون على رفض انتاجنا او قبوله. ولا ننسى في الوقت ذاته ان نتحمل مسؤولية ما نقبل وما نرفض. وبناء على ذلك، فان القوانين التي نسنها لا توصف بالاخلاقية أو عدم الاخلاقية، فهي مجرد قوانين، ونحن نقحم هذه القوانين على انفسنا ونصفها ونسميها بالصفات والاسماء التي نريد والتي لا نريد. فكل شيء يبدأ بنا وكل شيء ينتهي بنا نحن، فالقرارات والمسؤولية والتخطيط للمستقبل وتحوير عناصر الطبيعة لا تتم الا بنا نحن.

اذا صح القول بان الفكر هو محرك المجتمعات وهو محرك التاريخ للوصول الى هدف الوعي المطلق (لنستعمل عبارة هيجل)، فان هذا المحرك الفكري بحاجة لان يكون هو ذاته متحركا. ولا يتحرك الفكر الا اذا عايش وتعايش مع مفهومي الزمان والمكان. ولا يتحرك الفكر الا اذا عرف ثنائية الابيض والاسود، والانتقال من الضد الى النقيض، واذا لم يعرف الفكر، أي فكر، ثنائية التناقض، فهو بلا شك واقع في مصيدة الفكر الواحدي والاطار الواحدي، كما هو الحال في معظم دول العالم الثالث. وبذلك فان الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لا يتجاوز ذاته، وانه ينتقل من حال الى آخر الا عن طريق تناقض متغيراته الاساسية التي تشكل جوهر وجوده. ان من يتعالى عن الزمان ولا يكترث كثيراً للمكان، (كالبدوي الراحل الذي لا يهمه زمان او مكان لانه لا يرتبط بأي منهما) يكون ساكناً جامداً يعيش في اطار واحد وبالتالي فهو عديم الحركة والتغيير، الامر الذي يؤدي به الى العيش مع الماضي باستمرار دون معرفة ما هي حقوقه وما هي الواجبات الملقاة عليه. انه الغريب عن ذاته وعن غيره وعن زمانه ومكانه وهو، في هذه الحالة، خارج عن نطاق التاريخ.

لقد نبعت فكرة الاطار الفكري الواحد من اصول قديمة اسطورية اخترعها الانسان لسبب سياسي واجتماعي هدف من ورائه ان يبقى كل شيء على ما وجده عليه ابناءه الاولون، خشية التحول والتغيير، والمحافظة على وجود السلطة السياسية والاجتماعية في يد من يريد. مؤدى هذه الفكرة ان العالم سائر الى هاوية، ولا يعرف خلال مسيرته سوى كل ما هو شرير، ومصير العالم المادي هو الانحلال والتحلل والعبث، وبالتالي فهو عالم منحل خلقياً ومصيره الى الدمار والهلاك. وفي المقابل فان هناك عالم آخر لا يعتريه الخلل ولا يصاب بالانحلال ولا ينفذ الشر من جوانبه، انه عالم خالد باق، قديم وأزلي، انه بلغة افلاطون «عالم المثل» الذي لا يصيبه دمار او انحلال او تحلل وهدف الانسان هو الوصول اليه. ومن خلال هذه الثنائية يمكن أن نفهم نقائض الطبيعة وما تحمله من خير وشر، ومن

نور وظلمة، ومن حب وكره، ومن خلود وفناء. وعلى ذلك يمكن ان نفهم أيضا سر علاقة الفرد بالمجتمع وعلاقتهما بالدولة كنظام سياسي أو اجتماعي، او كمرحلة زمنية متمثلة بطبقة او حزب او أي شيء من هذا القبيل، من حيث استمرار احدهم وزوال الآخر. فالفرد فانٍ الا ان الجماعة باقية، والنظام السياسي أو الاجتماعي قابل للتغيير، الا ان الدول كدولة باقية عند مكان وزمان وجودها، واذا كان شكل الدولة متغير فان جوهرها خالد، طالما ان هناك جماعات تحكمها عقيدة او فكرة اوحزب أو ما شابه ذلك.

وفي هذا الجو العام لا يظهر سوى مجتمع لا حركة فيه ولا حياة، ويكون مستقراً ثابتاً بمعنى ان لكل فرد في المجتمع مكانة لا يقوى على تركها. في هذا المجتمع تصمّم الحياة الاجتماعية بناء على ثنائية الخير والشر التي تفرضها العادة. فكل فرد يعرف مكانته الاجتماعية داخل النظام الاجتماعي، وكل فرد يشعر بان مكانه هو المكان الطبيعي الذي اعده له من في يده السلطة السياسية.

ان دراسة وتدريس وتعليم قضية حقوق الانسان لا تتم في جو لا يعرف الحوار المتبادل، أو المتعلق الساخر، أو المغالبة الفكرية المثيرة، او الاطار الفكري الواحد ان صمت الغالبية العظمى ينهي في الغال بالكوارث والمآسي والفواجع.

هذه الطبعة الثانية من هذا الكتاب الذي نشر قبل ثلاث سنوات، وقد اضفت عليه اربعة فصول هي: السابع والثامن والتاسع والعاشر لتشمل الحقوق الانسانية المتعلقة بوجوده كانسان، والحقوق العامة الخاصة، والحريات العامة، والحقوق الاجتماعية، والتمييز العنصري. وقد ضمنت الحقوق القانونية في الفصل السابع، والحقوق السياسية في الفصل الثامن والحقوق الاخرى في فصول الكتاب الاخرى. واضفت الى هذه الطبعة ملاحق كانت مبتورة نوعا ما في الطبعة الاولى. وامل ان يفيد هذا الكتاب الدارس والمدرس والقارىء العربي.

د. أحمد ظاهر
اربد - ١٩٩٣

مقدمة الطبعة الاولى

ليست قضية حقوق الانسان اعتقاداً أو رأياً أو ايديولوجية أو فسلفة أو أي شيء جديد من هذا القبيل. ان قضية حقوق الانسان لا تزيد عن كونها لغة تحدثها الانسان قديماً وحديثاً، وسوف يداوم على الحديث بها في المستقبل. ولكن الجديد في القضية أن لغة حقوق الانسان قديماً، والى حد كبير في الوقت الراهن، كانت لغة مقصورة على فرد أو فئة أو جماعةٍ مميزة بصفة من الصفات التي لا تتوافر في أفراد أو فئات أو جماعات، كالعرق والجنس والطبقة والثروة والدين والمولد وهكذا. وعلى ذلك فقد كانت لغة حقوق الانسان لغة موجهة باتجاه رأسي من الأعلى الى الأسفل باتجاه واحد، من القوي الى الضعيف، من الغني الى الفقير، من المواطن الى الغريب، من السيد الى العبد، من المؤمن الى الكافر. وبهذا فالعالم مقسوم الى قسمين: بينما يحق للقوي والغني والمواطن والسيد والمؤمن وضع القوانين الخاصة بهم وتنفيذها يحرم الآخرون منها، الأمر الذي أوجد صراعاً وعدم استقرار تدفع ثمنه الأطراف المعنية.

قضية حقوق الانسان ليست جديدة بالمعنى المنوه عنها أعلاه، ولكنها جديدة بمعنى ازدياد أهميتها ودورها على المستويين المحلي الداخلي والدولي الخارجي، فهي الى جانب دعمها للشرعية السياسية فإنها تلعب دوراً هاماً في الأمن والاستقرار على كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر الفلسفية والقانونية حول استراتيجية تطبيق قانون للحقوق الانسانية إلا أن معظم المدارس الفكرية والقانونية، على اختلاف أرائها، ترى ضرورة أن يعيش الانسان باعتباره انساناً له حقوق وعليه واجبات، ولكن العقبة الكبرى تكمن في الهوة التي تفصل الفكر النظري الصرف عن الواقع العملي، ودول العالم في القرن العشرين دليل واضح على هذه الفجوة. فعلى الرغم من حديثها جميعاً عن الحقوق الإنسانية بشكل عام إلا أنها تقلب ظهر المجن لهذه الحقوق عند التطبيق العملي، ولكن هذا لا يعني أن الأمل مفقود في الحلم الذي راود الإنسان قديماً وما زال يراوده في ايجاد عالم عقلاني متزن يحفظ فيه الانسان حقوقه الأساسية.

إن الهدف الرئيسي من هذا الكتاب هو النظر في قضية حقوق الانسان وتطورها

تاريخياً والتنبيه الى أهمية تطبيقها في الواقع العملي. أما الأهداف الثانوية لهذا العمل فهي شعور الكاتب بخلو المكتبة العربية من هذا النوع من الدراسات، والتي يأمل أن تسد ثغره فيه، وتفتح المجال لباحثين آخرين للمساهمة في فتح باب نقاش حول هذا الأمر لعل المنطقة العربية تتنبه أهمية هذا الأمر وتعمل على ايجاد مستقبل افضل. وإذا كانت دراسة حقوق الانسان مقصورة على رجال القانون فإنني أرى أن يمتد الأمر ليشمل تلاميذ الفلسفة وعلم الاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، وعلم الإنسان وغيرهم، إذ يجب أن لا تكون قضية حقوق الإنسان مقصورة على فئة واحدة من الدارسين، وذلك لاثراء المنهج الدراسي من جهة والوصول الى نتائج أكثر شيوعاً وأكثر قابلية للتطبيق من جهة أخرى. وهدف أخير يمكن إضافته الى ما ذكر وهو أن يكون هذا الكتاب دعوة للباحثين والدارسين والمربين لتدريس مادة حقوق الانسان على مستوى المدارس الثانوية والمراحل الجامعية المختلفة.

يتضمن هذا الكتاب ثمانية فصول. يبحث الفصل الأول في أصل فكرة حقوق الانسان على الصعيد النظري متخذاً من الآراء الأرسطية اليونانية وأراء أفكار العصور الوسطى وفلسفة العصور الحديثة نقطة انطلاق لدراسة حقوق الإنسان★. ويؤكد الفصل ايضاً على ضرورة القاعدة الفكرية كأساس لدراسة القضايا الإنسانية بشكل عام وقضية حقوق الإنسان بشكل خاص، ويتطرق الفصل الثاني الى مجموعة الحقوق الإنسانية الأساسية في الحياة والحرية والسلم وما الى ذلك من حقوق، إن تحققت، فلا نضمن شرعية النظام السياسي القائم فحسب، بل نضمن الأمن والاستقرار للفرد والمجتمع والدولة أيضاً. والفصل الثالث عبارة عن بحث. فكرة حقوق الإنسان في الفترتين التاريخيتين القديمة والكلاسيكية كالحضارة المصرية القديمة وحضارة ما بين الرافدين والحضارات اليونانية والرومانية وحتى نهاية العصور الوسطى المسيحية. أما الفصل الرابع فهو امتداد للفصل الذي سبقه من حيث دراسة قضية الحقوق الإنسانية منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الحاضر مركزاً على الفترة التي تلت الحربين العالميتين في القرن العشرين وظهور فلسفة حقوق الانسان وتطورها بشكل يختلف اختلافاً كلياً عما كان عليه سابقاً.

والفصل الخامس قد خصص لدراسة حقوق الإنسان في الإسلام. وتناول الفصل الفكر الاسلامي ونظرته للإنسان وحقوقه من واقع النصوص القرآنية وكيفية تطبيقها في الواقع العملي في فترات تاريخية مختلفة داخل الدولة الإسلامية أو الدول الإسلامية المتعاقبة. وأما الفصل السادس فيدرس قضية حقوق الانسان في العالم العربي منذ

الاستقلال وحتى الوقت الحاضر. ويشير الفصل الى اختلاف الآراء في الدول العربية حول أهمية قضية حقوق الإنسان وهل هي سابقة لقضية التنمية والتحديث والحفاظ على الاستقلال فيه أم لاحقة لذلك. وموضوع الفصل السابع هو حماية حقوق الإنسان عن طريق تطبيق قانون دولي إنساني لا يكون غربياً أو شرقياً، شمالياً أو جنوبياً، دينياً أو علمانياً، وإنما هو قانون إنساني يستمد قوته من ذاته. وأما الفصل الثامن فهو خاتمة الكتاب والتي تلقي تصوراً عاماً لمستقبل حقوق الإنسان.

وكلمة شكر وعرفان لا بد أن تقال في هذا السياق.

فالشكر الى السيد مايكل مكلويك Michael Millaucic والسيدة جنين التل من دائرة الخدمات التدريبية والتعليمية في الشرق الأوسط Amid-East لما قدماه من دعم لانجاز هذا العمل.

د. أحمد ظاهر

اربد ١٩٨٨/٥/١م

الفصل الأول
أصل فكرة حقوق الانسان

كيف نستطيع التعرف على مصدر اللامساواة الإنسانية إذا لم نستطع التعرف على الإنسان ذاته؟ وكيف يمكن للإنسان النظر الى نفسه كما شكلته الطبيعة، وعلى الرغم من التغييرات التي طرأت عليه في مجرى السنون، والأحداث التي أثرت على طبيعة تكوينه، وكيف يمكن تمييز جوهره عن الظروف الخارجية التي أدت الى تغييره أو تغيير ظروفه البدائية؟

Jean-Jacques Rousseau, Discourse on the origin of Inequality, edited by Lester Crocker, (New York: Washington Square press, 1967), P. 167.

- ١ -

تـمـهـيـد:

يستطلع هذا الفصل أصل فكرة حقوق الانسان من وجهة النظر الفلسفية الخالصة والقانونية المحضة. ويركز الفصل على النظر في ماهية الانسان من حيث هو إنسان يتمتع بحقوق طبيعية وقانونية، ويحاول الايجابة عن سؤال رئيسي: ما الذي يميز الانسان عن غيره من الكائنات الاخرى حتى بدى ان له حقوقاً وعليه واجبات؟

- ٢ -

أصل الفكرة

ترتبط قضية حقوق الانسان بشكل جذري ومباشر بقضية وجوده ذاتاً وموضوعاً، وقد نشطت العلوم جميعاً، وبلا استثناء، وسّخرت نظرياتها ومناهجها للنظر في ماهية الإنسان. وقد اهتم علم النفس وعلم الانثروبولوجيا أكثر من أي علم آخر بالبحث في هذه القضية. وقد صرف فلاسفة الاغريق كغيرهم من المصريين والصينيين والهنود والحضارات التي سبقت الحضارة اليونانية، وقتاً غير قليل في البحث عن ماهية الإنسان وجوهر وجوده. وقد نظر كل من أفلاطون وأرسطو الى النفس الإنسانية كعنصر أساسي في وجود الإنسان، حيث كانت النفس لديهم هي جوهر وجود الإنسان. والواقع فإن هدف العلم الأرسطي إنما هو النفس الإنسانية وليس الإنسان[١]. وحقيقة النفس الأرسطية هي «المعرفة في أسمى صورها، وهي الفلسفة، وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظرها النفس العارفة بعد الموت، وثواب العلم علم أكمل منه وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد.. والنفس لا تجد لذاتها الحقيقية إلا في عالم الفلسفة. والنفس العاقلة التي تصبو الى الخلاص من عالم الحواس المظلم، هي نور محض ينبعث الى مدى بعيد. ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت، بل يلقاه مستبشراً متى ناداه الاله، وان اللذة التي تهيؤها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة، حيث ينكشف له العامل الأكبر الذي يجهله، بل إنه ليعرف ومنذ الآن شيئاً من هذا المجهول، لأنها معرفة المشاهد التي يراها، وهي المعرفة التي نفتقر لها، ولا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يرى. ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له المعرفة أن يدرك كل شيء بعلم خالد، أي أن يكون هو نفسه خالداً[٢].

---

(١) Aristotle, The Complete Works of Aristotle, edited by Barnes, (Princeton: Princeton University Press, 1984), Vol. 1, pp. 641-692.

في الكتاب الثاني من كتابه في النفس On the Soul يؤكد ارسطو أن «النفس هي حقيقة وجود الانسان.. والنفس حقيقة المعرفة.. فان النوم واليقظة يؤكدان وجود النفس وكما أن حالة اليقظة تطابق حالات الاستجابة (أي موف من قبل الحقيقة)، فان النوم تعرفه الحقيقة ولكنها لا توظفه، ومعرفة الشيء سابق للشيء المعروف. وعلى ذلك فان النفس الإنسانية هي من النوع الاول (الذي يطابق حالة اليقظة) الحقيقي». (انظر في المرجع المذكور اعلاه، ص ٦٥٦ - ص ٦٥٧).

(٢) ت.ج. دي بور T.J.De Boer تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، الاقتطاف أعلاه من الطبعة الثالثة التي ظهرت سنة ١٩٥٤، ص ٤٥ .

ويبدو أن النظرة الافلاطونية الأرسطية للنفس الإنسانية، من حيث وضعها الأسمى، لم تتغير لدى الفلاسفة اللاحقين. وقد لعب فلاسفة العرب والمسلمين دوراً فعالاً في ترجمة التراث الفلسفي الاغريقي ونقله الى الغرب. فالكندي (٨٧٣م) مثلاً وضع النفس في مرتبة متوسطة بين العقل الالهي والعالم المادي، «وعنها صدر عالم الافلاك والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس، وهي من حيث طبيعتها، أعني من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدة بمزاج جسدها، وأما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه وهي بمنجاة من تأثير الكواكب لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية»[1] ويصور الكندي في رسالته «في النفس» بأن «النفس بسيطة وأن جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، واذا ما فارقت البدن انكشفت لها كل الأشياء، وصارت شبيهة بالله. وبهذا يكون الجري وراء اللذات عائق لمعرفة الأشياء الشريفة، واذا انصرفت النفس عن النظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة مصقولة، واذا فارقت البدن، التذت لذة كبيرة»[2].

وإذا كان أرسطو قد نظر الى النفس الإنسانية كسبب ومصدر لوجود الكائن الحي، فإن الفارابي (سنة ٩٥٠م) يرى في النفس كمال الجسم، وأما كمال النفس فهو العقل[3]. ويحذو فلاسفة المسلمين كابن رشد وابن مسكويه وابن سينا وغيرهم حذو النحو الارسطي في كون النفس مصدر الجسم وأساس وجوده. والنفس وما تعرفه، الطريق الوحيد لمعرفتنا لحقيقة ذواتنا من جهة، وحقيقة عالم الطبيعة من جهة أخرى، ويمتد الأمر إلى عالم ما بعد الطبيعة من جهة ثالثة.

ولكن فلاسفة العصور الحديثة (منذ القرن السادس عشر)، قد نظروا الى دراسة الإنسان نظرة مختلفة عن النظرة الأفلاطونية الأرسطية. فإذا كان هدف العلم الأرسطي دراسة النفس الإنسانية بدلاً من الإنسان؛ بصفتها علة ومصدر وجود الإنسان، فإن (أمانويل كانت) يقترح أن تكون الانثروبولوجيا (علم الانسان)، علماً هدفه: دراسة الإنسان من حيث هو نفس وجسم، ففي الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه نقد العقل الخالص يشير إلى العقل وتناقضه كعقل خالص Pure reason. وفي إحدى

(١) المرجع السابق، ص١٨٣ .

(٢) المرجع السابق، من تعليق مترجم الكتاب في هامش رقم، ٣ ص ١٨٣ - ص١٨٤ .

(٣) دي بور، ذكر سابقاً، ص ٢١٥ - ص ٢١٦ . وانظر الفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة (بيروت ١٩٥٩)، ص ٣٢ - ص ٤٥ .

شروحاته عن علاقة فكرة الحرية بالضرورة الطبيعة يشير إلى أن دراسة الإنسان لا تتم إلا من خلال علاقة الجوهر والعرض (المظهر) Essance and Appearance اذ يقول:

... تتميز إرادة كل إنسان بميزة عملية، والتي لا تزيد عن كونها نتيجة عقلية صرفة، طالما أن ارتباط هذه السببية بالعرض أو المظهر، وهذا قانون قد نعتبره صحيحاً في الدرجة والنوع، وتكون هذه العملية عبارة عن ربط الأفعال بالعقل، الأمر الذي يشكل تقديراً للقواعد الذاتية الارادية، وحيث أنه لا بد من اكتشاف هذه الميزة العملية من خلال المظهر الناتج ومن القاعدة التي ظهرت من خلال التجربة. وعلى هذا الأساس فإن أفعال الإنسان وتصرفاته لا تتم إلا بانسجام مع النظام الطبيعي، وذلك من خلال الميزة أو الصفة العملية من جهة ومتغيرات أو أسباب أخرى تتعاون مع هذه الصفة أو الميزة من جهة أخرى. وإذا كان في مقدورنا أن نستعرض مظاهر أفعال الإنسان، فإننا لا نستطيع إلا أن نتنبأ أفعاله القادمة بناء على ظروفه السابقة، وعلى ذلك، وبناء على هذه القاعدة العملية فانه لا بد من غياب الحرية، ومع ذلك فإنه لا يتم دراسة الإنسان إلا في ضوء هذا المبدأ. بعبارة أخرى، فإننا إذا أردنا دراسة الإنسان فلا بد من أن نلاحظ علم الإنسان (الانثروبولوجيا) وطرقه التي تلجأ الى فحص الأسباب الطبيعية وراء أفعاله[1].

ولكن نظرة (كانت) الى محور أفعال الإنسان وتصرفاته مختلفة تماماً عن النظرة الأرسطية. فإذا كانت النفس هي مصدر الجسم الإنساني عند ارسطو فإن العقل، ولا يعني به كانت العقل الخالص المتأمل الذي هو علة على حد قول أرسطو، ولكنه العقل الذي يشكل جملة الأسباب التي تكمن وراء الأفعال والتصرفات الإنسانية. وهنا يفصل (كانت) بين العقل الخالص وبين العقل العملي الذي يختلف في وضعه في وضع الترتيب الطبيعي (أي النظام في الطبيعة). وعلى هذا الأساس فإن الأحداث الإنسانية التي فعلها الإنسان في الماضي كانت مبنية على هذه القاعدة الكانتية، وبعدم حدوثها. ويؤكد (كانت) أيضاً «أننا أحياناً نجد، أو نعتقد أن أفكار العقل قد أحدثت في الواقع العملي فعلها بالنسبة لما يقوم به الإنسان من أفعال عرضية أو مظهرية، وان حدوث هذه الأفعال لم يكن نتيجة حتمية للأسباب العملية، بل كان حتمياً بسبب العقل (العملي)[2]. والعقل العملي

---

(١) Immanuel Kant, Qritique of Pure Reason, translated into English by Norman Kemp Smith, (London: The Macmillan Press, 1978), p. 474. First edition appeared in 1929.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧٤ – ص ٤٧٥ .

له تأثير في الأفعال العرضية التي يمكن أن تكون حرة، على الرغم من أن المميزات العملية تتمثل في مميزات الأفعال الإنسانية بجوانبها المحددة بالأحاسيس والأفكار. وأما تحديد الجوانب الفكرية العملية للإنسان فهي صعبة للغاية ولا نعرف حقيقتها إلا عن طريق المظاهر العامة للأفعال، وعندئذ فإننا نصل الى معرفة حسية صرفة. ويقرر (كانت) أن العقل الخالص لا يخضع للزمان، وبالتالي فإن تأثيره الفعلي في الأفعال الإنسانية لا يبدأ في زمان معين. لأنه إن خضع فإن سيكون جزء من القانون الطبيعي الذي يحدد السببية في الزمان، وطبيعته في هذه الحالة تكون محددة بالطبيعة وليست بالحرية. وعلى ذلك يرى (كانت) أن الأفعال الإنسانية المحددة بزمان معين يكون سببها المظاهر العملية الواقعة في محيط الإحساسات العامة وليست العقلية الخالصة. وإن الإنسان نفسه هو أحد المظاهر التي تحتوي ارادته على ميزة أو سمة عملية، والتي هي سبب أفعاله. وعلى ذلك فلا يوجد فعل إنساني بلا سبب أو غير محدد بالزمان، وأما العقل الخالص «فهو غير محدد بالزمان أو سبب وهو ليس عرضي أو مظهري ولا علاقة له بالأحاسيس، وحتى أن قانون الطبيعة الذي يحدد التتابع الزمني ينطبق على العقل الخالص، لأن العقل الخالص باختصار يتحرك بحرية كاملة»[1]. ويقصد كانت من وراء هذا التقسيم بين العقل الخالص والقوانين الطبيعية أنها تقوم على مجرد خيال وان السببية من خلال الحرية لا تتطابق مع الطبيعة وقوانينها.

والقصد من وراء التفريق بين النفس الأرسطية وعلم الإنسان الكانتي هو محاولة إرساء قواعد يمكن الانطلاق منها لمناقشة قضايا حقوق الإنسان. فهل دراستنا للنفس الانسانية وقواها المختلفة تتيح لنا الفرصة لتقسيم المجتمع الى اولئك الذين يحق لهم التمتع بالحرية وآخرون لا يحق لهم ذلك؟ واذا كانت النفس الإنسانية مصدر المعرفة الإنسانية فما الذي أوجدته الفلسفة اليونانية الافلاطونية - الأرسطية في مجال حقوق الإنسان؟ واذا اعتمدنا العقل الخالص الكانتي فهل يمكن إثارة السؤال الذي يقول: هل القوانين الطبيعية أو العقل العملي وتأثيرات الفعل الإنساني سبب في الدعوة الى الحرية والمساواة أو أي جانب من جوانب حقوق الإنسان؟ وسنعرض لنظريات أخرى تتعلق بقضية جوهر حقوق الإنسان، وهو الإنسان نفسه وسنثير مزيداً من الاسئلة التي تتعلق بمواضيع حقوق الانسان في الفصول اللاحقة، كحقه في الحياة وفي التملك وفي حقوقه الاجتماعية

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٧٦ .

والسياسية والاقتصادية والقانونية والبيئية والعلمية والعملية وما الى ذلك من حقوق أخرى.

وانبعثت فكرة القانون من التجارب لحياة الشعوب والحضارات، وذلك ضماناً لترسيخ الحفاظ على الحقوق الانسانية من جهة، ولتدعيم النظامين السياسي والاجتماعي من جهة أخرى. ان المتتبع للحضارات القديمة كالحضارة الآشورية، والتي نصت على وضع القوانين التي تؤدي الى أمن واستقرار المجتمع، فعلى الرغم من شدة هذه القوانين التي تنص على العين بالعين والسن بالسن الا انها كانت ضرورة ملحة للحفاظ على الأنظمة السابقة، ويمتد الأمر ليشمل الحضارات المختلفة كالمصرية القديمة والصينية والهندية وحضارات الشرق القديم قاطبة. ومع ظهور الفلسفة اليونانية وضعت قوانين لتأخذ بعين الاعتبار المواطن وغير المواطن، وتنظيم حقوق كل طرف من هذه الاطراف. وتشير النظريات السياسية كما عرضها كل من افلاطون وارسطو الى التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يتلائم مع طبيعة المجتمع. وعلى الرغم من اجحاف الحقوق الانسانية الا انها كانت قوانين تلائمت مع الاوضاع المعاشة.

أما على الصعيد العملي فقد سنت القوانين التي خدمت دول المدينة بدءاً من القرن الثامن قبل الميلاد وانتهاءً بظهور مقدونيا كقوة جديدة استطاع الاسكندر المقدوني أن يبني من خلالها امبراطورية وصلت اوج عظمتها في العصر الهليني. وقد تعلم الاسكندر من استاذه ارسطو ان العبودية أمر طبيعي، وأن العبد مملوك من قبل سيده، وبناء عليه فان الحقوق الانسانية لهذه الفئة من الناس كان يقرها السيد المالك.

وعلى الرغم من الفلسفات الجديدة التي ظهرت في نهاية العصر الهليني وبداية ظهور الامبراطورية الرومانية كالفلسفة الرواقية والابيقورية التي أقرت بان هناك حقوق طبيعية للانسان مصدرها الطبيعة، الأمر الذي يؤدي الى المناداة بالحركة الانسانية والاخوة الانسانية، الا ان التطبيق العملي لهذه الفلسفة الجديدة لم تدخل حيز التطبيق العلمي. وبقيت قضية ملكية السلطة الحاكمة للافراد وملكية العبيد سارية المفعول بلا قيد أو شرط. ويصف جون رايلي الوضع في الحضارة الرومانية فيما يخص قضية حقوق الانسانية للعبيد بانها كانت فردية للغاية. ويضيف لويس ممفرد بأن على المرء ان يمر باقصى تجربة انسانية عندما يمر في شوارع روما حيث العبيد والفقراء الذين يصرخون ألماً من شدة تعذيب سادتهم لهم.

وأتت العصور الوسطى لتتبنى الفلسفة المسيحية القائمة على مبدأ الحب والمساواة

لمعتنقي هذه الديانة الجديدة. وقد أضحت الكنيسة صاحبة القول الفصل في احقاق الحقوق الانسانية بناء على التعاليم الدينية.

ومع ذلك فان الحقوق الانسانية في العصور الوسطى قد وجهّت من أعلى الى أسفل أي من الكنيسة الى عامة الشعب ولم تستطع القضاء على العبودية او الاستغلال وظل المجتمع مجتمعاً طبقياً.

وعلى الرغم من المحاولات التي بدأت منذ القرن الثالث عشر بوثيقة الماجنا كارتا لاحقاق الحقوق الانسانية، الا أن وضع قوانين ثابتة لهذه الحقوق لم يؤخذ به الا متأخرا. ومع ظهور الدولة القومية في أوروبا، وظهور عصر النهضة، وتشجيع العلم والعلماء والاكتشافات الجغرافية وظهور الرأسمالية في القرن السابع عشر ونجاح الثورة البريطانية عام ١٦٨٩ أقرت أنظمة وقوانين تحدد العلاقات المرسومة بين الفرد والمجتمع والدولة. وبات واضحاً أن القوانين الجديدة، هي بلا شك تثبيت للحقوق الفردية بدلاً مما كان الوضع عليه سابقاً اذ كانت تنطلق من والى الجماعة سواء كانت جماعة دينية أم قومية.

ومع هذا وذاك فقد ظل النقاش سائداً حول كون هذه القوانين خادمة للفرد أم للجماعة؟

وانبرى الفلاسفة ورجال القانون مؤيدين أو معارضين للقانون الذي يخدم الفرد والقانون الذي يخدم الجماعة. واحتدّ الجدل حتى أن المدارس الفكرية قاطبة كانت تنطلق من قضية الدفاع عن مدرستها التي تمثلها. فالمدرسة المثالية مثلا آمنت بأن القانون واحد شامل، كامل وهو فوق الافراد والجماعات، وركزت المدرسة الواقعية على أن القانون هو ذلك الذي يخدم الفرد والجماعة بناء على الواقع المعاش، ومهما يكن من أمر فالرأي الذي ينادي به كاتب هذه السطور هو أن القانون قانوناً لأنه يحمل في باطنه الثواب والعقاب وليس له علاقة بالأفراد أو الجماعات بغض النظر عن واضعه. وبعبارة أخرى فاننا نطيع القانون لأنه قانون بحد ذاته ينظم لنا – سواء كانوا أفراداً أم جماعات – سلوكاتنا اليومية، ويحافظ على مصالحنا، ويحفظ أمننا واستقرارنا. اننا لا نطيع القانون لأن أحداً أجبرنا على عمل ذلك. ويراعى في القانون العمومية والشمول وتطبيق العدل. اذ أننا نتفق مع صيحة مارتن لوثر كينج عندما تحدث من سجنه في مدينة أتلانتا بولاية جورجيا الامريكية بأننا «لا نؤمن بالقانون غير العادل» مشيراً بذلك الى جملة القوانين المجحفة التي كان معمولا بها في تلك الفترة (الستينات) تجاه السود الامريكيين.

الحقوق الانسانية حقوق طبعية قبل أن تكون حقوقا وصفية. فهي تتماشى مع حس

الانسان وشعوره. فحقه في الحياة والحرية والتنقل والحديث والتجمع والسلم والاستقرار حقوق طبعية وجدت مع الانسان نفسه. ولكن فئة من الآخرين يعمدون على الاعتداء على هذه الحقوق الخاصة بغيرهم. ومن هنا كان لا بد من قانون يحفظ للناس هذه الحقوق. ولكن القانون غير المطبق ليس قانوناً على الاطلاق، وعليه فلا بد من قوة رادعة تتمثل بالدولة أو اجهزتها القضائية للقيام بهذه المهمة. ولا نعتقد في هذا الصدد بأن الحقوق الانسانية مجرد منحة تمنح له من أحد. وعندما تسن الدولة قانوناً لضمان حق انساني فهي تقوم بذلك لقاء واجب يقوم به الفرد أو الجماعة. ان الذي يخل بتطبيق القوانين في الدولة عندما تطالب الدولة أفرادها بتقديم واجباتهم تجاهها ولا تضمن لهم حقوقهم بالمقابل بالرغم من أن هذه الحقوق طبيعية سواء وجدت هذه الدولة أو تلك. فالقانون الذي ينص على حق الانسان في مغادرته بلده أو الرجوع اليها متى اراد، كما نادى بذلك الاعلان العالمي لحقوق الانسان، هو حق طبيعي او لا يحق لأي دولة حجز جوازات سفر مواطنيها بحجة الأمن القومي ودوافعه. فالأمن القومي هنا مقتصر على أمن وسلامة الدولة فقط دون النظر في أمن وسلامة افرادها التابعين لسيادتها.

- ٣ -

النفس الانسانية

وعلى الرغم من أن الفلسفة اليونانية قد إهتمت بالنفس الإنسانية ودراسة طبيعتها وأحوالها وأوضاعها، وعلى الرغم من رسم الصورة النفسية كمصدر وأساس معرفة للجسم الإنساني، إلا أن هذا لا يعني عدم دراستهم للإنسان. وحيث أن العناصر الأساسية المكونة للنفس البشرية تنعكس عنها، بطريقة أو بأخرى، وهي العناصر الأساسية التي يتكون منها الإنسان وامتداده الطبيعي كتصرفاته وحركاته وأفعاله. وقد ركز الاغريق في دراستهم على الجانب الإنساني الطبيعي بمنهج لا يختلف عن المنهج الذي اتبع في دراسة الطبيعة. فعلم النفس الاغريقي يشمل كل الكائنات الحية بلا استثناء. وتأخذ النفس الأرسطية منزلة كبرى من حيث أنها العنصر الأساسي لحياة الكائن الحي، ومعرفتها تؤدي لتحقيق تطور المعرفة الحقيقية من جهة ومعرفتنا عن الطبيعة وما بعد الطبيعة من جهة ثانية.

إلا أن موضوع النفس الإنسانية ودراستها قد تحدد، نوعا ما، عندما حلت دراسة

العقل مكان دراسة النفس. فديكارت (Descartes) مثلاً وعلى الرغم من استبداله دراسة النفس بدراسة العقل أو الإدراك، إلا أنه بحث موضوع العواطف والمعرفة والأفكار والارادة[1]. وقد فعل كل من (توماس هوبز) و (اسبينوزا) ما فعله (ديكارت) الى حد كبير، فقد درسا النفس والجسم الإنساني ليبحثا في العقل والعواطف. ففي الفصل السادس من القسم الأول من كتابه التنين Leviathan يبدأ تحليل هوبز العلمي لافعال الإنسان تجاه الآخرين من بني جلدته. وينطلق هوبز من قضية التفرقة بين الرغبات أو الشهوات Appetite والكراهية أو الاشمئزاز Aversions التي عن طريق الاستجابة لهما تتحدد الحركة، والاستجابة هنا تعني تحقيق فعل من الأفعال التابعة إما للشهوة وإما للكره. وتحدث الحركة نتيجة استجابات خارجية الأمر الذي لا يجعل من الشهوة والكره عوامل أساسية في حركات وتصرفات الإنسان. يقول هوبز:

عندما تؤلف الشهوة والكره، الأمل والخوف، عناصر شيء واحد في عقل الإنسان، فان أفعالاً متتابعة لا بد من ظهورها، يتابع بعضها أفعال الخير والشر بطريقة متسلسلة، أو حذف بعض هذه الأفعال التي تأتي الى أذهاننا مباشرة حيث أن لدينا شهوة تجاه هذه الأفعال. وأحيانا أخرى تنمي ناحية الكره، وأحياناً فإن أفعال الأمل تنمو لدينا وأحيانا تتغلب علينا أفعال اليأس. وتستمر أفعال الشهوة والكره والأمل والخوف حتى تتحقق بعض هذه الأفعال أو أن تتوقف أفكارنا. وتوقف الأفكار أو استحالة التفكير في هذه المعطيات وما نسميه: روية وتدبر.. ولا يوجد روية أو تدبر في الأفعال الماضية أو الأفعال التي يستحيل فعلها. وفي قضية الروية والتدبر فان آخر الشهوات أو الكراهية تتعرض مباشرة للفعل او عدمه وهذا ما يسمى بالارادة. فالارادة هي الفعل وليس الملكة على القدرة. فالحيوانات التي لديها روية لديها أيضاً إرادة[2].

---

(١) رينيه ديكارت، التأملات، ترجمة الى العربية عثمان أمين (القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٦٢). يعلق برتراندرسل على الفلسفة الديكارتية التي تنطلق من الكوجيتو الديكارتي «أنا افكر اذن أنا موجود I Think Therefore I am بقوله أنها «فلسفة مهمة وذلك لأنها حاولت القضاء على الثنائية التأثيرية بين المادة والفكر. فالعقل عند ديكارت لا يحرك المادة ولا يحرك الجسم، وهي فكرة جديدة، وكذلك فان المادة لا تحرك العقل. والمادة عند ديكارت تحكمها القوانين الفيزيائية، وعلى ذلك فلم يعد هناك حاجة للنفس الارسطية في تحريك المادة أو نمو اعضاء الحيوان. إن الحركة عند ديكارت محددة بالقوانين الفيزيائية فقط. انظر في:
Bertrand Russei, A History of Westem Philosophy, (London: Simon and Shuster, 1945), pp. 567-566.

(٢) Thomas Hobbes of Maimesbury, Leviathan of the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticalle and Civil, (London: Penguin Books, 1978), pp. 126-127, edited by C.B. Macpherson. First published in 1651.

وعلى ذلك يمكن القول أن حركات الإنسان وتصرفاته قائمة على الشهوة والكره أولاً، ورغبة في امتلاك ناحية القوة ثانياً، وعلى كل انسان أن يسعى للحصول على قوة ما، ومع ذلك فليس كل انسان مؤهلاً للحصول على القوة التي يمتلكها الآخرون أو البحث عن قوة أكثر مما يمكن الحصول عليه في الدرجة الثالثة.

هدف (هوبز) من تركيزه على القوة وضرورة الحصول عليها بقصد شرح علاقة الإنسان بغيره من أفراد مجتمعه. والقوة عنده إما قوة طبيعية أو صناعية. وتتمثل الأولى بكونها إحدى ملكات الجسم أو العقل كالقوة العضلية والشكل والذكاء والفن والعظمة والشرف.. الخ، بينما يمثل النوع الثاني من القوة: الغنى والسمعة والاصدقاء ورعاية الله وعنايته وما يسميه الناس بالحظ الجيد[١]. ويخلص (هوبز) بذلك الى أن لكل إنسان ثمن أو قيمة تحدد على أساس القوة التي يمتلكها، الأمر الذي يحدد علاقة الأفراد معاً داخل المجتمع[٢].

اذا كان تركيز هوبز على القوة من أجل خلق الإنسان في تنينه، فإنه يؤكد أن الحياة لا تزيد عن كونها حركة اطراف وما عدا ذلك فهي حياة صناعية. حتى أن دولة الرفاه أو ما سماها بالتنين انما هو عمل صناعي صرف، والسيادة عنده لا تزيد عن كونها روح صناعية. والإحساسات الانسانية لا تتم إلا من خلال المواضيع الخارجية كاللون والصوت وما الى ذلك، والصفات التي تمتاز بها المواضيع الخارجية والتي تتطابق مع الإحساسات الإنسانية هي حركات ايضاً. وان القانون الحركي الأول إنما هو قانون نفسي صرف، وعلى ذلك يرى هوبز بأن تتابع أفكارنا محكوم بالقوانين كقانون التجميع أو قانون الهدف الفكري الذي ننهجه[٣].

وأما (اسبينوزا) فقد تعرض لدراسة العقل والعواطف في كتابه الاخلاق. وكتاب (اسبينوزا) هذا يتناول ثلاث مسائل رئيسة. فهو يبدأ بالميتافزيقا وينتقل الى سيكولوجية العواطف والإرادة وأخيراً ينتقل الى وضع أسس أخلاقية بناء على الميتافزيقا وعلم النفس. ويلاحظ «برتراندرسل» أن ميتافزيقا «اسبينوزا» مستمدة من «ديكارت» وعلم نفسه استمرار لهوبز وأما الأخلاق عنده فهي من بنات أفكاره[٤]. واذا كانت الحتمية الديكارتية

(١) المرجع السابق، الفصل العاشر، وما بعدها.
(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠ .
(٣) المرجع السابق، الفصول السادس - العاشر، ص ١١٨ - ١٦٠ .
(٤) براتراندرسل، ذكر سابقاً، ص ٥٧٠ .

تؤكد وجود عناصر الله. والعقل والمادة، فقد أكد اسبينوزا على عنصر واحد فقط وهو الله أو الطبيعة. وما الفكر والزمان إلا سمات لله الى جانب سمات أخرى غير متناهية العدد، إلا أن معظم هذه السمات غير معروفة لدينا. وأما النفس الإنسانية الفردية فهي لا تزيد عن كونها صفة وليست شيئاً، وهي في الوقت نفسه مظهراً ألهياً[1].

يُحكم كل شيء في الوجود عند اسبينوزا عن طريق ضرورة منطقية، ولا يوجد شيء اسمه حرية الارادة في المجال العقلي أو الصدفة في مجال المادة. وكل ما حدث فهو نتيجة للطبيعة الالهية. وعلى ذلك فانه عندما يبحث في قضية العواطف ينطلق من فرضية تقول: «ان العقل الانساني يتمتع بمعرفة خلود الله وجوهره اللامتناهي».

ولكنه يعود في معرض حديثه عن العواطف الإنسانية ليؤكد لقارئه بأن «كل شيء في ذاته يحافظ على كيانه»، وبناء على ذلك فإنه لا مناص من ظهور قضايا الحب والكره والصراع[2]. ويذهب (اسبينوزا) في تفسيره النفسي للكره بأنه: «من يعتقد بأن موضوع الكره قد تحطم يشعر بالنشوة.. واذا رأينا أن أحداً يستشعر السعادة بموضوع معين فإنه هو وحده الذي يشعر بذلك. «وهنا نلاحظ النظرة الفردية في الفلسفة العاطفية لاسبينوزا: ولكن القارىء يلاحظ من خلال فروض الجزء الثالث من كتابه بأن «الكره يمكن أن يتعدى الشخص الواحد الذي تحطم أخيراً من قبل الحب». وعلى ذلك يبني اسبينوزا: فرضه الخامس في الجزء الثالث من كتابه بقوله: إن الأشياء المتناقضة في طبيعتها، أي تلك التي لا تستطيع تشكيل موضوع واحد فإن أحد العنصرين يحطم الآخر ويقضي عليه[3]. ويؤكد اسبينوزا أننا نحافظ على ذواتنا بواسطة عواطفنا التي تعمل عملاً مباشراً أو أساسياً في الأمر. ومع ذلك فإن عملية الحفاظ على الذات تتغير سماتها عندما ندرك أن الحقيقي والموجب في أنفسنا هو الذي يربطنا بالكل، وليس ذلك الذي يحافظ على المظاهر المتفرقة[4].

أما الأجزاء الأخيرة من كتاب الأخلاق لأسبينوزا فيبحث في احدها قوة العواطف أو ما يطلق عليه «عبودية الانسان» Human bondage ويبحث في الآخر قوة الفهم أو

---

(١) Baruch Spinoza, The Ethics and Selected Letters, translated by Samuel Shirley, edited by Seymour Feldman (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1982), p. 31 and after. First published in 1677.

(٢) Ibid. part 111, pp. 103-152. The above quotation is on pp. 130-133.

(٣) Ibid. p. 109.

(٤) Ibid. p. 140.

ما يسميه بحرية الإنسان Human Freedom. ويرى اسبينوزا أن عبوديتنا تتحدد من خلال العوامل الخارجية، وتتحدد حريتنا من خلال اراداتنا الداخلية. وما الأخطاء الإنسانية إلا عبارة عن مجموع اخطاء الأفراد الناجمة عن عدم فهم الظروف الموضوعية المحيطة، والرجل الحكيم لا يقع في الزلل ويبقى سعيداً. والحكيم دائم النظرة للحفاظ على ذاته التي تؤيد حكم تصرفاته وانه لا يوجد فضيلة اكمل من أن يحافظ الإنسان على ذاته. ولكن قضية الحفاظ على الذات عند اسبينوزا تختلف عن تلك التي نادى بها النفعيون وغير الحكماء، فالحكيم الذي يرى قمة العقلانية في معرفة الله[1]. وان الشيء الجيد ما هو نافع لنا وأن الشيء الرديء فهو الذي لا نفع منه[2]. والعواطف هي عبارة عن تلك التي تنطلق من أفكار ناقصة ومتصارعة مع أفكار الآخرين. وأما اولئك الذين يعيشون في طاعة العقل وباتفاق معه فان افكارهم وتصرفاتهم تكون متطابقة. والنشوة في حد ذاتها جيدة ولكن الخوف والأمل والألم أشياء سيئة[3]، وبناء على ذلك: «فإن الذي يندم على فعله فهو انسان بائس»[4]، لأن الذي سيحدث سوف يحدث ولا يمكن تغييره. إن جهلنا فقط هو الذي يجعلنا نعتقد بأننا قادرون على تغيير المستقبل، وعلى ذلك فإن الأمل والألم والخوف أمور سيئة للغاية لانها تنظر بشكل كبير الى المستقبل الأمر الذي ينبع من نقص في الحكمة.

تنبع القيمة الحقيقة لكل كائن من كونه ملاصقاً للكل. وكما أن الله وحدة واحدة فإن العالم أيضاً وحدة واحدة. وكلما كانت أجزاء العالم ملتصقة معاً كلما كانت قيمتها أكثر وخيرها أعم. وعلى ذلك، يقرر اسبينوزا أن معرفة الشر عبارة عن نقص في المعرفة، فالله واحد كامل لأنه لا يعرف الشر، ولانه لا يوجد شر لديه يراد أن يعرف. وأن المظهر الشرير لا يوجد إلا عندما نفصل أجزاء العالم بعضها عن بعضها الآخر. ويلاحظ من قراءة الأجزاء الأخيرة لاخلاق اسبينوزا أن هدفه الأول والأخير إنما هو تحرير الإنسان من الخوف. فالإنسان لا يخاف أي شيء بما في ذلك الموت. فالرجل الحكيم لا يفكر في

---

(١) Ibid. p. 169 He says "The mind's highest good is the knowledge of God, and the mind's highest virtue is to know God." (Proposition 28).

(٢) Ibid. p. 155.

(٣) Ibid. p. 178. Proposition 41 and p. 182 proposition 47 of part IV.

(٤) Ibid. p. 185, proposition 54 reads: "repentence is not a virtue, i,e. it does not arise from reason; he who repents of his action is doubly unhappy or weak.

الموت ولكنه دائم التأمل في الحياة[1].

وعلى الرغم من غياب حياة الخلود للأجسام بعد الموت، الا ان هناك جزءاً عقلياً خالداً. ويمكن أن يتذكر أو يتخيل عندما يكون مصاحباً للجسم (أي في الحياة الدنيا)، إلا أن حياة خلود الجسم لا تكون إلا عن طريق فكرة الله، وهذه الفكرة الوحيدة التي يمكن أن تفسر لنا خلود الجسم الإنساني هي الجزء الخالد من العقل. إن تجربة حب الله العقلانية من قبل الافراد هي التي تجعلهم خالدين[2]. ويختم اسبينوزا القسم الخامس من كتابه بالكلمات التالية:

> ان الرجل الحكيم نادراً ما يكون مضطرب النفس، ولكنه على دراية ووعي بذاته وبالله وبالأشياء من حوله، وذلك نتيجة لضرورة خالدة لا تنضب.. واذا كانت الطريق الى معرفتنا ذلك صعبة إلا أنه يمكن التعرف عليها..[3].

إن الذي يهمنا هنا ليس فلسفة هوبز واسبينوزا من حيث الفلسفة الخالصة والنظر بها، ولكن الأهم من هذا وذاك هو إثارة اسئلة تتعلق بحقوق الإنسان كما كان الأمر بالنسبة للاسئلة التي طرحت في الجزء السابق. فهل صراع العواطف الهوبزية يضمن حقوق الإنسان في التطبيق العملي أم وحدة وجود اسبينوزا؟ وهل تحقيق فعل من الأفعال التابعة للشهوة الهوبزية يحقق ذلك، وهل ذلك التتابع لمجال الكره والاشمئزاز يتيح لنا المجال للتفريق بين أناس يتمتعون بحقوق انسانية وآخرين لا يحق لهم ذلك؟ أم أن (حكيم) اسبينوزا سيحقق حقوقه الإنسانية بغير تعب ولا عناء خلافاً للرجل العادي غير الحكيم؟ هذه الأسئلة وغيرها ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنها في فصول لاحقة.

---

(١) Ibid. p. 193, Proposition 67 reads: :A free man thinks of death least of all things, and his wisdom is a meditation of life, not of death.

(٢) Ibid, p.222. Proposition 39 of part V.

(٣) Ibid, p. 225.

- ٤ -

الإنسان

وعلى الرغم من أن هوبز واسبينوزا قد بحثا في الإنسان ووجوده من حيث هو عاطفة وعقل خلافاً للفلسفة الأرسطية التي اعتبرت النفس جوهر الانسان، فإن فلاسفة آخرين قد ركزوا على تحليل العناصر الأساسية لوعي الانسان وأفعال الفهم الإنساني كجزء هام من قوة المعرفة الإنسانية العقلية، وذلك من أجل تأكيد جوهر وجود الانسان. وبعبارة أخرى فإن جوهر الإنسان يكمن في وعيه وفهمه للمعرفة ومصادرها. فجون لوك مثلاً ينطلق من قاعدة تختلف عمن سبقوه عند تحليلهم للانسان. فالأفكار عنده تتوالد عن التجربة. ومصدر معرفة الانسان هي تجربته الخاصة. ولكن هذه التجربة هي نتيجة انطباع أفكار اودعها الله في عقل الإنسان الذي لا يزيد عن كونه صفحة بيضاء تطبع عليها الأشياء التي يريد الانسان معرفتها. وبذلك يكون (لوك) قد قطع الطريق على الدوجماتيين (القطعيين) الذي يؤمنون بأن المعرفة الإنسانية ناتجة عن إطار معين أقره الدين أو القانون أو العرف، ويؤكد لوك أن النظرة القطعية للأمور تؤدي الى تحطيم المعرفة وفي ذلك يقول:

> إننا نأمل أن نرى في عيوننا معرفة الفهم، عن طريق الحقيقة والعقل بما نملكه من حقائق المعرفة. ان طوفان (سيل) آراء الآخرين في عقولنا لا تعني أننا نعرف أكثر بالرغم من إمكانية كون هذه الآراء حقائق.. وعندما يقع نظر الناس على فروض تكاد لا يشك بها للوهلة الاولى، فانه من السهولة أن تتحول هذه الفروض الى اعتقادات صحيحة وراسخة. وعند التوصل لمثل هذا الوضع فان ذلك يخفف من حدة ألم البحث والتنقيب.. وتصبح جملة هذه الفروض قواعد ثابتة (وصادقة ونافعة لكل زمان ومكان) ولا يحق لنا مناقشتها.. الأمر الذي قد يفيد جماعة (لاغراض معينة)[١].

اذا كان مصدر المعرفة عند لوك هو التجربة الناتجة عن انعكاس الإحساسات على العقل، فان مصدر الخير والشر هو الشعور بالنشوة أو الألم. فاذا كانت الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى تنظر الى أن الخير نابع من معرفة الله، والشر نابع من عدم المعرفة، فان

---

(١) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, edited, by A.C. Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1894), Book IV Chapter 3, pp. 24-25.

لوك يرى خلاف ذلك اذ يقول:

> إن الأشياء خيرة أو شريرة بناء على علاقتها بما هو سبب نشوة وسعادة أو ألم. فالخير يكمن في الأسباب التي تزيد من سعادتنا أو تقلل حدة الألم فينا والشر يكمن في الأسباب التي تؤدي لالمنا أو تقلل السعادة لدينا[١].

ويرى لوك أن كل واحد منا قادر على تمييز الخير من الشر لان ذلك من قبيل الافكار السهلة التي لا تحتاج الى تحليل أو تعريف، فهما جزءان من تجارب الإنسان اليومية. وأن أي فكرة نابعة من الإحساس أو الانعكاس الاحساسي تكون فكرة بذاتها، اذ أن كل فكرة منها اما أن تكون مصاحبة للسرور والسعادة وإما أن تكون مصاحبة للألم. والواقع فإن لوك يعتمد في تحليله هذا على نظريته في المعرفة التي لا تعترف الا بوجود ذواتنا والله والأجسام. وتعود معرفتنا لله لمصدر داخلي فينا، أما مصدر معرفتنا لذواتنا وللأجسام المادية حولنا إنما هو ناتج عن الاحساس.

أما ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) David Hume فقد قدم تعديلات على نظرية لوك في المعرفة على الرغم من متابعة طريقة لوك: البحث في الفهم الإنساني والذي يعتمد على الإحساس. فاذا كان لوك قد تحدث عن الأفكار الناتجة عن الأحاسيس وانعكاساتها، فقد فرق هيوم بين الانطباع Impressions والافكار Ideas اذ أن الإنسان يستطيع أن يفرق بين التصور العقلي، عندما يشعر بالحرارة الزائدة أو الحرارة المعتدلة المنعشة للجسم، وبين تذكر هذا التصور أو استرجاعه الى الذاكرة عن طريق التخيل. فان هذه الملكات (التخيل والتذكر والتصور.. الخ) تطبع صورة التصور العقلي الناتج عن الأحاسيس، ولكنها لا تقوى على الوصول الى المكانة الفعلية للشعور الحقيقي العقلي[٢]. وبذلك يفصل هيوم بين العقل من حيث هو عقل، يجمع في ثناياه الأفكار الحقيقية، وبين الأحاسيس القائمة على التخيل أو التذكر، وهما يشكلان الإنسان عند هيوم. وقد يكون في الفقرة التالية ما يزيد من وضوح نظرية هيوم في المعرفة.

> نستطيع أن نلاحظ الفرق بين التصورات العقلية عندما ننظر الى رجل غاضب وآخر غير ذلك، وكذلك يمكن أن نفرق بين تصورنا عن

---

(١) Ibid. Book 11, Chapter 20.

(٢) David Hume, An Essay Concerning The Human Understanding, edited by L.A. Selby-Bigge, (Oxford: clarendon Press, 1894), chapter 1.

> انسان غارق في الحب وآخر يتحدث عن شعور الحب فقط... وهنا يمكن أن نقسم التصورات العقلية الى قسمين تبعاً لتأثيرهما القوي أو الضعيف. فالتصورات ذات التأثير القليل يمكن تسميتها بالأفكار، أما النوع الآخر ذو التأثير الفعال فيمكن أن نطلق عليه اسم الإنطباع، وهي مجموعة الأحاسيس القوية كالسمع والنظر والشعور والحب، أما الكره أو الرغبة أو الارادة.. وعلى الرغم من أن أفكارنا حرة، إلا أنها تكون مقيدة بالتجربة الحسية فنحن نستطيع أن نتصور جبلاً من الذهب وذلك عن طريق ربطنا بين الجبل والذهب وهي أحاسيس عقلية. وكذلك عندما اتصور عبارة «رجل غاضب» فانني أربط عن طريق الأحاسيس، بين صورة الرجل وصورة الفضيلة.. وعلى ذلك فان مصادر معلوماتنا عن الأشياء تكون نابعة إما من احساساتنا الداخلية أو تلك الخارجية.. وبلغة فلسفية أخرى أقول أن كل أفكارنا وتصوراتنا ما هي الا صور لانطباعاتنا[1].

وعلى هذا الأساس فان هيوم كجون لوك تماماً: اهتم بتحليل العناصر الأساسية للوعي الإنساني وأفعال الفهم الإنساني كجزء هام من قوة المعرفة الإنسانية العقلية، وان الوعي الإنساني عبارة عن أجزاء مستقلة على الرغم من ارتباط هذه الأجزاء بشكل علاقات أو ارتباطات، وسواء نظرنا الى الإنسان ككل واحد من حيث هو نفس وعقل وجسم أو نظرنا اليه من حيث هو أجزاء متفرقة، أو نظرنا اليه من حيث علاقته بالآخرين من أفراد مجتمعة، فإن اختلاف الآراء الفلسفية والنفسية ستظل قائمة بين مؤيد ومعارض، فكما أيد توماس الاكويني الوحدة الإنسانية، عارضها كل من هوبز ولوك، وكما أيد وليم جيمس وفرويد الإنسان وتجزئة التأثيرات الداخلية الانسانية والعوامل الجنسية وغير الجنسية ذات التأثير الفعال في حياة الإنسان، عارض الأمر كل من ديكارت واسبينوزا من قبل بتأكيدهما على أن الوحدة الكلية الشاملة ليست من أقسام الإنسان ذاته بل تعدى الأمر الى أجزاء الإنسان والعالم والله.

---

(١) Ibid.

- ٥ -

الإنسان والكائنات الأخرى

وبغض النظر عن كون الانسان أجزاءً منفصلة، يمكن دراسة هذه الأجزاء كل على حدة أو أن كل واحد غير منفصل عن العالم الطبيعي وما بعد الطبيعي، إلا أن الشيء الذي لا جدال فيه أن الانسان من حيث هو انسان يختلف عن الكائنات الاخرى من حيث ما يتمتع به من عقلانية وإرادة ووعي، خلافاً للكائنات الأخرى التي لا تملك مثل هذه القوى، ولم نلاحظ من بين الفلاسفة الذين ذكروا سابقاً على الأقل، من أنكر وجود صفات العقلانية أو الارادة أو الوعي أو ما شابه ذلك من صفات تجعل من الانسان كائناً مختلفاً عن غيره من الكائنات. ومع أن بعض الآراء تجد أن بعض المجتمعات كمجتمعات النحل أو النمل لا تخلو من العقلانية، إلا أننا نعتقد أن المجتمعات الإنسانية بما فيها من أفعال عقلانية وقدرة لغوية تجعلها مختلفة اختلافاً كبيراً عن مجتمعات النحل أو النمل. والواقع فان ما يملكه الإنسان من قدرات وملكات تجعله متميزاً عن غيره. فاللغة والفهم وتفاعل الانسان مع البيئة التي يعيش فيها تجعله كائناً متميزاً عن بقية الكائنات الأخرى. وعلى ذلك فلا عجب أن العلم الحديث سواء ما كان منه انتروبولوجياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو نفسياً.. الخ لا يقصد دراسة الإنسان وحده بل يشمل الانسان وبيئته ومجتمعه وعمله وما يتعلق به من أمور.

نحن ننظر هنا الى الإنسان من حيث هو جملة من الأحاسيس والعقلانية والفهم والإرادة ولديه ملكات قادرة على التفاعل مع البيئة التي يعيشها والأفراد الذين يتعامل معهم. والواقع فإن أثر الانسان وتأثره في وسطه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، هو المقياس الذي يمكننا النظر فيه الى الإنسان وحقوقه الطبيعية في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كما سنرى في الفصول اللاحقة.

الإنسان الذي هو مدار بحثنا ذلك الحيوان العقلاني ذو الإرادة الحرة. وعلى غرار هذا فاننا يمكن ان نميز بين المخلوقات الحية وغير الحية أو أن نفرق بين النبات وبين الحيوان، فهل يختلف الإنسان عن غيره من الكائنات في صفات معينة كالملكات العقلية والجسمية أم أن الخلاف في الدرجة فقط؟ يعتقد دارون Darwin أن الفرق في العقل الإنساني وعقل الحيوانات العليا هو فرق درجة وليس فرق نوع. ويؤكد أن الأحاسيس والشعور الداخلي ومُختلف العواطف والقوى الاخرى كالحب والانتباه والتذكر والتخيل وغيرها

من القوى التي يمتلكها الانسان تلاحظ أيضاً في الحيوانات العليا وبعض الحيوانات الدنيا. ويضيف دارون الى ذلك إمكانية تطوير هذه الحيوانات وقواها العقلية والبدنية كما هو الحال بالنسبة للكلاب أو الحيوانات الاليفة، ففي كتاب أصل الأنواع يقول:

.. والخلاصة أني أعتقد أن الأنواع لا بد من أن تنقلب في سلسلة تطورها الى كائنات محدودة الصفات. فانها لا تكون في أي عصر من عصور تطورها في حال من التخالط والتهوش يقتضيها وجود حلقات وسطى كثيرة التحول والتطور وتربط بينها وذلك للأسباب التالية: ١) ان الضروب الجديدة بطيئة التغيير.. ٢) ان المساحات المتسعة المترامية الأطراف التي نراها في الزمان الحاضر كتلة واحدة، يغلب أن يكون قد مر بها زمان، لا يبعد عن زماننا هذا كثيراً، كانت فيه قطعاً متفرقة بعضها عن بعض، وأن الحالات الطبيعية التي أحاطت بها قد ساعدت على استحداث صور عديدة خصت الآن بصفات معينة، وهي التي ندعوها بالأنواع الرئيسة.. ٣) اذا نشأت ضربان أو أكثر في بقعتين مختلفتين من اقليم بعينه متصل الأطراف، فالغالب أن لا تحدث الضروب الوسطى التي تربط بين البقعتين اللتين يقطنهما الضربان الاولان.. واخيراً ٤) اذا نظرنا في التاريخ العضوي للأرض.. فلا بد أن نجد.. ضروباً وسطى لأعداد لها تربط بين أنواع كل مجموع بعينه. ولكن الانتخاب الطبيعي (يؤدي) الى افناء كل الصور الاولى التي اشتقت منها أنواعنا الحالية..[١].

ويرى دارون في كتابه الآخر (انحدار الانسان): The Descent of Man أننا اذا استطعنا أن نثبت أن بعض المفاهيم العقلية: كتشكيل المفاهيم العامة والوعي الذاتي مقتصرة على الإنسان فقط، فان هذه الاشكال العقلانية لم تأت نتيجة الصدفة البحتة من جراء وجود الملكات العليا وإنما هي نتيجة استعمال اللغة[٢]. والواقع فان هذا يعني أن الإنسان يختلف عن غيره بنفس الطريقة التي تختلف الكائنات الحية فيها عن بعضها بعضاً. ولكن آخرين من الفلاسفة والكتاب يعتقدون بأن صفة العقلانية هي الصفة الوحيدة التي تميز الانسان عن غيره من الكائنات وبخاصة تلك التي تصف بالوحشية أو

---

(١) تشارلز دارون، اصل الأنواع، ترجمة الى العربية اسماعيل مظهر (بيروت: مكتبة النهضة، بلا تاريخ)، ص ٣٣٦-ص٣٣٧ .

(٢) Charles Darwin, The Descent of Man, (New York: R. West, 1902), p. 287. A new publication by Book Worm in 1981.

الصفات غير الإنسانية. ويصف جون ملتون الإنسان بأنه «في منزلة أقل من منزلة الملائكة بقليل»[1]. وسواء وصف الإنسان بالعقلانية أم بالوحشية ومن ثم تطور إلى حال من العقلانية فإن الذي لا شك فيه أن الحيوان وان كان من الحيوانات العليا، فإنه لا يقوى على الوصول الى درجة عقلانية الإنسان حتى عندما يكون الأخير في حالة الوحشية. ويتفق كل من (جون لوك) و (وليم جيمس) على أن الحيوانات لا تملك التصرف العقلي ولا القدرة على ربط المفاهيم المتشابهة. والواقع فانه إلى جانب هذه الميزة الإنسانية فان الانسان كائن ضاحك وكائن متحدث وهذا ناتج عن قدرته على ربط المفاهيم العقلية، الأمر الذي لا يقوى عليه الحيوان. وقد أكد آدم سمث أيضاً أن في ملكات الإنسان العقلية وقدراته سبباً من الأسباب التي تجعل الإنسان مختلفاً عن الحيوان. ويؤكد فيلسوف ثرو الامم The Wealth of Nations ميزة اخرى ينفرد فيها الانسان عن غيره من الكائنات وهي قدرته على خلق المجتمع العادل من خلال التحامه مع أفراد بني جلدته على الرغم من أنه (أي الانسان) موجه من قبل قوى اقتصادية ناتجة عن تقسيم العمل. فبفضل تقسيم العمل يتنافس الأفراد لاشباع رغباتهم وميولهم الخاصة بحيث يؤدي ذلك الى القضاء على أنانيتهم. فالتنافس السمثي لا يعني الصراع بقدر ما يعني انسجام المصالح الفردية بعضها مع بعضها الآخر. ويدلل سمث على ذلك في افتتاحية الفصل الثاني من الكتاب الاول من ثروة الأمم حيث يقول:

> إن تقسيم العمل يؤدي الى مكاسب جمة، وهي في الأصل ليست من نتاج الحكمة الإنسانية التي تهدف إلى بناء الثروة والغنى.. إذ أن هناك ميلاً انسانياً للمقايضة والتعامل بين الأفراد.. انه لا يوجد مقايضة بين الكلاب، كأن يقايض كلب كلباً آخر عظمة بعظمة، ولكن الميل الإنساني للمقايضة كائن بين الأفراد.. وللانسان مناسبات عديدة لمساعدة اخوانه من بني البشر، ولكن هذه المساعدة لا تأتي عن طريق اريحية الفرد الذي يريد تقديم المساعدة، ولكنه يقوم بذلك نتيجة مصالحه الذاتية الخالصة، ويبين للآخرين أن هذا العمل المصلحي لا

---

(١) John Milton. "Paradise Lost," In Complete Poems and Major Prose, edited by Merritt Hughes, (Indianapolis: The Odyssey Press, 1957), Book IV, p. 287. Milton says:
O Hell! What do mine eys with grief behold, Into our room of bliss thus high advanc't creatures of other mould, earth-born perhaps, Not spirits, yet to heavenly spririts bright Little inferior; whom my thoughts pursue with wonder, and could love, so lively shines in them Divine resemblence, and such grace The land that form'd them on their shape hath pour'd.

يشمل فرداً واحداً فقط بل يشمل المجموع.. إن الذي يقترح مقايضة شيء بشيء، يلبي مصلحة ذاتية وأخرى جماعية..[1].

وعلى الرغم من اختلاف وجهات نظر الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسيراتهم عن الفرق بين الإنسان والحيوان كالخلاف بين روسو Rousseau ولوك Locke وسمث Smith إلا أنهم يجمعون على أن الفرق بين الإنسان والحيوان هو فرق في النوع وليس في الدرجة. وهم بذلك يتفقون مع كل من افلاطون Plato وارسطو Aristotle والقديس اوغسطين St. Augustine وتوما الأكويني T. Aquines وديكارات Descartes واسبينوزا Spinoza وكانت Kant وهيجل Hegel حيث يؤكدون أن للإنسان ملكة Faculty مميزة هي العقل أو الفكر أو الذكاء أو الادراك. ولكن الخلاف الناشيء بينهم لا ينبع من انكارهم لنظرية معينة تفسر معنى العقلانية بقدر انكارهم لاي ملكة يملكها الإنسان وهي الملكة العقلانية مقابل الملكة الوحشية التي يملكها الحيوان، والواقع فانه يمكن النظر الى قضية الأخلاق في وجهات النظر هذه عند بحث الحضارة الانسانية وما تشمله من علم وفن وقانون وفلسفة وبناء دولة وأمة وما الى ذلك. فالبحث في مفهوم العدالة أو مفهوم الحرية أو مفهوم المساواة، يضطر الباحث للنظر في قضية التمرد الإنساني ضد الآخرين أو التعاطف معهم. فجمهورية افلاطون مثلاً لو نظرنا اليها من حيث هي محاولة للتمرد على ما هو موجود من أجل تثبيت مفهوم العدالة ومن أجل رفض أناس والتعاطف مع آخرين. وقد لا تقتصر قضية الرفض على الانسان فقط بل تشمل غيره من الحيوانات التي يدجنها والنباتات التي يتغذى عليها. اضف الى ذلك أنه يتمتع بنسبة من الذكاء والادراك الذي يستعمله في تعاطفه مع الآخرين من أجل بناء مجتمع إنساني يكون هو نفسه عضواً فيه.

ولكن الجدل حول هذا الأمر يترك لنا سؤالاً يتعلق بملكات الإنسان العقلية التي تميزه عن الحيوان، بل وتجعله مختلفاً عن غيره من الكائنات الحية. فالى أي حد يمكن للانسان أن يطور ملكاته العقلية والعملية بحيث يشكل هذا التطوير عنصراً حاسماً في الفصل بين ما هو إنساني وما هو حيواني؟ وبالاضافة الى ذلك وعلى الرغم من إجماع الفلسفة الغربية على اشتراك الإنسان والحيوان في قضايا الحس والشم والذوق والرؤيا إلا أن الجدل محتد

---

(1) Adam Smith, An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations, (Chicago: Chicago University Press, 1976), pp. 17-18.

حول مقدار تطوير الملكات العقلية، عند كل من الإنسان والحيوان؟ وهل ينتج عن هذه الأحاسيس قوة في الذاكرة والتخيل لدى كل منهما بالتساوي.

ليست الإجابة على هذه الاسئلة بالشيء اليسير. كما أننا لا نستطيع الاعتماد على الملاحظات الخارجية من خلال تصرفات وحركات كل من الإنسان والحيوان حيث تزداد القضية تعقيداً عندما تعزى ملكات المعرفة للانسان وحده. لقد كان ينظر في العصور القديمة أو الوسطى الى ملكة الإحساس، وبما تشمله من ذاكرة وتخيل، كشيء مميز عن غيرها من الملكات والتي غالباً ما أطلق عليها اسم العقل أو الإدراك أو الذكاء. وقد ركز كل من افلاطون وارسطو والقديس اوغسطين وتوماس الاكويني على مفاهيم مختلفة للادراك أو العقل في حد ذاته، وفي علاقته مع غيره من المفاهيم ذات الصلة بالإحساس والتخيل، إلا أنهم لم يمحصوا وجود هذه الملكة كجزء مستقل عن غيرها من الملكات، وبهذا تجمع الآراء على أن الانسان وحده هو القادر على الفهم والتعقل. وهو وحده القادر على معرفة الكل والجزء والربط بينهما. وينفرد وحده بقدرة على التفكير في قضايا محسوسة واخرى تقع خلف العالم المحسوس كالبحث في الله والمطلق والخلود وما الى ذلك من مفاهيم. وعلى ذلك فاننا ننظر للانسان على أنه الكائن الوحيد القادر على تفهم حقوقه وواجباته من خلال علاقته بالآخرين ومن خلال تطابق مصلحته مع المصلحة الجماعية العامة.

– ٦ –

خاتمة

بعد استعراض النظريات سالفة الذكر فانه يمكن أن نطرح جملة من الاسئلة التي قد تتعلق بارساء قاعدة انطلاق للبحث في حقوق الإنسان: فهل النظرة الارسطية للإنسان من حيث هو نفس كفيلة بارساء قاعدة لعرض فكرة حقوق الإنسان والاعلاء من شأنها؟ أم أن النظرة الكانتية وفحصها للأسباب الطبيعية التي تكمن وراء افعال الإنسان هي الكفيلة بقيام مجتمع يضمن حقوق افراده؟ أم أن صراع عواطف هوبز أو الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية قادرة على تأكيد حقوق الانسان؟ أم أن التجارب والأحاسيس التي فصلها كل من لوك وهيوم يمكن أن يبنى عليها قواعد وقوانين تؤهلنا لبحث قضية حقوق الانسان؟ وهل الانتخاب الطبيعي الدارويني أو المقايضة السمثية قادرة على تحقيق ما

نصبوا اليه؟ وفوق هذا وذاك فان هنالك سؤالاً لا بد من النظر في الإجابة عليه: كيف نضمن تنفيذ حقوق الإنسان في الواقع العملي ومن يضمن تنفيذ هذه الحقوق؟ أم أننا سنأخذ بمقولة أرنولد توينبي من أن «العالم قد بدأ سلابا نهابا» وقد «استرق الانسان أخاه الإنسان»[1] وسوف يظل الأمر كذلك؟ أم أننا سنلاحظ علاقة «السيد والعبد» الهيجلية ما دام على الأرض انسان يتنفس؟[2] أم أن «صراع الطبقات» الماركسي سيستمر ما زال هناك «من يملك ومن لا يملك»[3]؟ أم أن «العصبية الخلدونية»[4] ستمنع حتى الحديث عن شيء اسمه حقوق الانسان؟ ان هذه الاسئلة وما يتعلق بها هي من صلب فصول هذا الكتاب. وقبل محاولة الاجابة عن السؤال: ما هي الحقوق الانسانية التي يدور حولها هذا البحث لا بد من استقراء تاريخي لتطور فكرة حقوق الانسان عبر الحضارات التاريخية المختلفة وذلك في الفصلين الثاني والثالث.

---

(١) ارنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، (بيروت: الدار الاهلية، ١٩٨٥) الجزء الأول، وما بعده. يتحدث توينبي في هذا الكتاب عن تطور مراحل الحياة البشرية وقد جاء فيه «.. ومن هنا فان تقدم الحياة، كان على خير ما فيه طفيلياء أما في أسوأ حالاته فقد كان سلابا، نهابا. فمملكة الحيوان كانت، بالنسبة الى مملكة النبات طفيلية.. وبعض أنواع الحيوانات تحافظ على كيانها بقتل أنواع أخرى من الحيوانات وافتراسها والإنسان أصبح من صنف أكلة اللحوم منذ الوقت الذي نزل فيه من ملجئه القائم في الاشجار وغامر على سطح الأرض، قاتلاً أم مقتولاً. أما الفرائس التي دفعت ثمن تقدم الحياة فهي الأنواع التي انقرضت وتلك التي تمثل الأنواع الباقية المعرضة للتقتيل باستمرار – وقد دجن الانسان بضعة أنواع من الحيوانات (غير البشرية) وذلك ليستحوذ على نتاجها، كالحليب والعسل – وهي حية، ثم يقتلها بقسوة ليستعين بلحمها طعاماً.. وقد سطت الكائنات البشرية بعضها على بعض، فأكل لحوم البشر والاسترقاق عرفتها مجتمعات متطورة.. (المرجع المذكور أعلاه، ص٢٧-٢٨).

(٢) George Hegel, The Phenomenology of Mind, translated into English by J.B. Baillie, (New York: Harper Colophon Book, 197), pp. 228-240. Hegel's treatment of the issue is related to independence and dependence of self-consciousness which is reflected, in a way, by lordship and boundage relationships.

(٣) Karl Marx and Fredrick Engels, The Communist manifesto, (Moscow: Progress publishing, 1967), p. 1. The Marxists believe that the history of mankind is the history of class struggle.

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: الحياة، بلا تاريخ)، العصبية عند ابن خلدون وهي القاسم المشترك الاعظم في حفظ المجتمع القبلي فيالاستمرار، اذ لا يتم استمرار الحياة القبلية بدون عصبية. وشيخ القبيلة لا يحب افراد قبيلته ولكنه يحب عصبيتهم وذلك «لانهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها.. ورئيسهم يحتاج اليهم غالباً للعصبية التي بها الدافعة، فكان مضطراً الى احسانهم.. لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم..».

الفصل الثاني
حقوق الانسان في التاريخ

.. وكما جاء على لسان هايمون (Haemon) في مسرحية انتجوني (Antlgone) لوفيكليس: «أن مدينة لا رأي فيها الا لرجل واحد ليست مدينة على الاطلاق، ولا يكفي أن يتحول الصراع الى مناقشات منطقية الا حيث تقدر قيمة الاختلاف في الرأي وتباح المعارضة، وعلى ذلك فاننا نستطيع ان نحرف قول بليك (Blake) ونقول: ان المدينة من حيث نظامها الداخلي، مكان يثبط همة الحرب البدنية ويشجع الحرب العقلية.. فليس من قبيل المصادفة اذن أن أكثر من مدينة تاريخية بلغت ذروتها في حوار يلخص كامل تجربتها في الحياة، ففي سفر أيوب نرى القدس، وفي مؤلفات أفلاطون وسوفيكليس نرى اثينا، وفي كتابات شكسبير ومارلو ودكنز نرى لندن في عصر الملكة اليزابث. والحوار التمثيلي الى حد ما اكمل رمز، واكبر مبرر لحياة المدينة، وللسبب نفسه فإن اعظم إمارة تكشف عن اخفاق المدينة وعن انعدام وجودها كشخصية اجتماعية هو عدم وجود تحادث فيها - وهذا لا يستتبع حتماً أن الصمت يخيم على المدينة، اذ أنه لا تقل عن ذلك الأصوات العالية التي تصدر عن جماعة تردد الالفاظ بنفسها في تطابق مبعثه الرعب وان اتسم بالرضى والارتياح. وان صمت القبور لاعز وأكرم من لفظ الأصوات في مجتمع لا يعرف التفرد ولا المعارضة المنطقية، ولا يعرف التعليق الساخر، ولا التباين المثير، كما لا يعرف تصارع الآراء، ولا الروح المعنوية اليقظة. الا أن مثل هذه الدراما لتنتهي على وجه التحقيق بفصل ختامي مفجع.

Lewis Mumford, City in History, (New York: Harcourt Brace Javanovich, 1961), pp. 117-118.

والاقتطاف اعلاه مأخوذ من الترجمة العربية لابراهيم نصحي (القاهرة: الانجلو، بلا تاريخ) جـ/١/ص ٢٠٩-٢١١ .

- ١ -

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى النظر في قضايا حقوق الانسان الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بشكل عام وتطورها في بعض العصور والحضارات التاريخية، وبخاصة تلك التي يتوفر لدينا معلومات عنها.

وليس الغرض من هذا الاستعراض البحث في هذه الحضارات بشكل مفصل اذ أن التفصيل ليس مكانه هنا، ولكن الهدف من وراء ذلك هو رصد ورسم صورة لعملية التغيير التي حدثت في الأفكار الإنسانية التي دعت الى حقوق الإنسان وتطبيقاتها العملية، وذلك لمعرفة امكانية ضمان تطبيق هذه الحقوق عملياً على المدى الطويل. ويحاول هذا الفصل أيضاً بحث امكانية الإجابة عن السؤال: هل كان هناك بالفعل شيء يطلق عليه حقوق الانسان؟ واذا كان الأمر كذلك فما هي الاداة أو الأدوات التي تحفظ تلك الحقوق؟ واذا لم تكن أفكار حقوق الإنسان قد دخلت حيز التطبيق العملي فما هي الأسباب التي دعت لذلك؟ أضف الى ذلك أن الهدف الأهم من وراء هذا هو أن نتعلم درساً عن كيفية مسار قضية حقوق الإنسان في حقب زمنية مختلفة آملين التعلم منها للمستقبل.

- ٢ -

نقطة الانطلاق:

قد تكون قضية الخوف التي يعاني منها الإنسان منذ أن وجد على سطح البسيطة عاملاً هاماً، إن لم يكن أساسياً، في دفع الانسان للحياة مع الآخرين، بغض النظر عن كونه اجتماعياً كما أكد ذلك أرسطو وابن خلدون وغيرهم. وقد وجد لويس ممفورد L.Mumford في اجلال الإنسان القديم للموتى عنصراً حيوياً دفعه الى «البحث عن مركز ثابت للاجتماع» وبالفعل فإن من عرف الاستقرار هم الموتى، فغالباً ما ترك انسان العصر الحجري موتاه في مكان تحت رمز معين يعود اليه كلما أراد مناجاة أرواح أجداده، أثناء تجواله طلباً للطعام. وقد يكون في الأمر غرابة أن نبدأ رحلتنا لبحث قضية حقوق الانسان من القبور والكهوف وذلك ليس لأنها المؤشر الأساسي للحضارات فحسب بل

لأنها مصدر الهام قضية حقوق الانسان التي يتساوى فيها الكبير والصغير من أفراد بني البشر.

واستأنس الإنسان الانسان وبنى معه تجمع سكني بعد أن دجن الحيوان وزرع الأرض وبدأت حياة الاستقرار عنده بعد أن كان معرضاً للهلاك أثناء تجواله لجمع غذائه. ويخبرنا الأركيولوجيون أن بناء الانسان لقريته كان بفعل الطمأنينة والبعد عن الخوف كما يدل على ذلك بناء سياجها الواقي ومساحاتها المخندقة وحجار مبانيها الضخمة وأبواب بيوتها الصغيرة. ففي داخل سياجها يستطيع أطفال القرية اللعب بأمان، وتكون الماشية في منأى عن خطر الذئاب والفهود، ويغني سور القرية عن يقظة الحراس باستمرار، وأضحى هدف الانسان في بقائه وتوالده واستمرار وجوده.

واذا كان سور القرية وحراسها قد كفل الأمن للأفراد القاطنين بها الا أنهم لم يكونوا بمنأى عن الحيوانات الكاسرة والمفترسة التي لا تفتك بالانسان فحسب بل تحطم المزروعات والمحاصيل، الأمر الذي دعا فريقاً منهم (معظمهم صيادون) الى مطاردة هذه الحيوانات خارج حدود القرية والفتك بها. وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن تكون القوة السياسية قد تركزت في يد أولئك الصيادين الأقوياء. ولكن لويس ممفرد يجد أن القوة السياسية كانت دائماً في يد مجلس شيوخ القرية، «فأصول قواعد السلوك والحكومة والقانون والعدل كانت موجودة في مجلس شيوخ القرية.. ويبدو أن هذه الأداة البدائية من أدوات الحكم كانت من خصائص المجتمعات القروية في كل العصور. ولقد بلغ من خطورة شأن هذه المنظمة أنها تركت طابعها على كل القصص الدينية ونشاط الأداة الحكومية في مدن بلاد ما بين النهرين، اذ أنه الى بعد ذلك بألاف السنين كان لا يزال في بابل مجلس للآلهة على نمط القرية العتيق»[1].

واذا كانت الهيئة الحاكمة تتصف بذلك فان الذي لا شك فيه أن اقوياء المجتمع كالصيادين مثلا الذين كفلوا أمن واستقرار المجتمع بعد مطاردتهم للكاسر من الحيوان قد دار في خلدهم بأن لا يكونوا، على الأقل، جزء من التركيبة السياسية الحاكمة، على الرغم من احتراسهم لكبير السن صاحب الخبرة الحياتية الواسعة. ومما لا شك فيه أيضاً أن التحاسد والتبرم كان جزءاً من السياسة العامة للصيادين الأقوياء كما يتمثل الأمر في الرسومات التي كشف عنها علماء الآثار والتي تصور رجالاً يحملون أقواساً مصوبة نحو بعضهم بعضاً. فالصياد الماهر يطارد الحيوانات بالليل بينما يهجع الرعاة ليلا مع خرافهم.

---

(١) لويس ممفرد، المدينة عبر العصور، ذكر سابقاً، الترجمة العربية، ص٣٣- ص٣٤ .

وكان لا بد للصياد من أن يقطف ثمار انتصاراته هذه بخضوع الآخرين له. وقد يكون هذا أول معلوماتنا عن الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمعات القروية البدائية، الأمر الذي حوّل الصياد القوي الى ملك مهاب الجانب. ولعل هذه الفترة البدائية الأولى كانت تتسم بالعطف من جانب الرئيس واحترام من جانب المرؤوس. ومع تقدم الحياة السياسية تبدل الأمر ودخل جانب القسوة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم بحيث أدى الى تقويض فكرة الحقوق البشرية التي تعارف عليها المجتمع البدائي.

وقد لعب الراعي دوراً مكملاً لدور الصياد، فاذ كان الصياد يلحق الهزيمة بالحيوانات الكاسرة كان الراعي يحافظ على خرافه التي يسمنها ويعدها للطعام. ويلاحظ أن الصياد والراعي يقومان بدور قيادي يساهم في حفظ أمن المجتمع واستمرار بقائه. فالصياد يؤمن الجانب الهجومي الخارجي بينما يقوم الراعي بتأمين الغذاء. ويتطلب هذا الدور القيادي أناس يقدمون الطاعة والولاء. بيد أن التغيير السياسي فيما بعد أدى الى تغيير مسار كل من الصياد والراعي بالنسبة لدوره القيادي. يقول ممفرد في ذلك:

> بيد أن مهنة الصياد قد رفعت من شأن الرغبة في السيطرة وحولت في النهاية مهارته في قتل ما يصيده الى تلك المهنة المنظمة تنظيماً كبيراً، مهنة تكوين الجيوش وسفك الدماء، على حين أن مهنة الراعي اتجهت نحو كبح جماح القوة والعنف واقامة قدر من العدالة يتسنى للكل عن طريقه، ولو كان اضعف أفراد الجماعة، أن يتمتع بالحماية والرعاية. ولا شك في أنه عندما تكونت في النهاية أقدم المجتمعات الحضرية كان الاكراه والاقناع، والاعتداء والدفاع، والحرب والقانون، والقوة والحب، قد رسخت جميعاً في الأسس التي قامت عليها هذه المجتمعات. وعندما ظهرت الملكية، أصبح سيد الحرب وسيد القانون سيداً للأرض كذلك[1].

وعليه يمكن أن يقال أن النزاع قد بدأ بين الجماعات عندما أصبحت وسائل السيادة محصورة في يد جماعة قوية سخرت قوتها ضد مطالب الضعفاء الذين لا يملكون سوى تقديم الطاعة والولاء. حقاً أن «حرب الكل ضد الكل» الذي يتحدث عنها توماس هوبز قد نظمت لا على شكل فردي، بل على شكل جماعي، كالحال بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين، الأمر الذي أدى الى العنف أن يأخذ مجراه في التاريخ الحضاري للانسان.

والتغيير الاقتصادي وما واكبه من تطور في وسائل الانتاج الزراعي أدى الى وجود

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٢ من الترجمة العربية.

المدن التي كفلت، على حد تعبير ارسطو، الاكتفاء الذاتي لساكنيها. وبالفعل فإن المدينة التي أصبحت مركز التجارة والصناعة والاكتفاء الذاتي واختراع الأساليب المريحة للانسان قد امتد أثرها لتخلق جواً من القسوة والعنف. وظهرت أهمية العمل في ايجاد رئيس ومرؤوس وظهر عامل الكفاح والسيطرة والسيادة والقهر كعامل جديد لم تعرفه حياة القرية الهادئة. فقد تحول الزعيم المحلي في القرية الى ملك شامخ في المدينة، وأصبح هو الحارس الديني للمعبد ومصدر الحكمة والرشاد والصواب الى جانب أنه لا يمثل القوانين الالهية فحسب بل هو من نسل الالهة أيضاً. وعلى ذلك فقد أصبح أهل المدينة تابعين للملك الشامخ واصبحت القرية تابعة للمدينة وأضحت حياة الناس تدار من قبل موظفي وعسكري ومدني وجباة ضرائب المدينة المسؤولون جميعاً أمام الملك مباشرة.

وقد امتزجت السلطة الملكية الاقتصادية والاجتماعية والدينية مع بعضها بعضاً في بداية الأمر ولا يعلم أحد كم استغرق من وقت حتى بدأت الفوارق بينهما في الظهور. اذ لم يكن هناك في البداية طبقات أو وظائف معينة مقصورة على أفراد معينين، فالزعيم قد يكون الى جانب كونه زعيماً، طبيب وساحر وفلكي ورجل دين وهكذا، حيث أن جميع هذه الأعمال كانت متداخلة معاً. ومع تطور المدينة أصبح في المجتمع طبقية مميزة تسيطر على الطبقات الأخرى، وعندها ادعى الملوك والزعماء على أنهم يستمدون سلطانهم من مصادر الهية حيث أصبحوا حلقة الوصل بين السماء والأرض، وبذلك امتزجت السلطتان الدينية والزمنية كما كان الأمر في الحضارات القديمة كالسومرية والآشورية والبابلية والمصرية القديمة والصينية والهندية واليابانية وغيرها.

هذه الأوضاع الجديدة خولت للحاكم صلاحية الانفراد بالسلطة من جهة واسترقاق الآخرين من جهة أخرى. ولم يقتصر الاسترقاق على جماعات أخرى بل امتد الأمر ليشمل طبقات بأكملها داخل مجتمعه، وعلى ذلك فلم يكن هناك حق إنساني الا ما يقره الحاكم فقط. ويمكن بناء على ذلك تفسير ظاهرة الحرب والسبي والقتل والتدمير، حيث أن كل ملك من الملوك يطمح في مزيد من القوة المادية والمعنوية والتي لا يتم الحصول عليها الا بمقاتلة الآخرين أو قتلهم أو سبيهم والاستيلاء على ممتلكاتهم ووسائل انتاجهم. هذا الوضع العام أدى الى وجود أقلية حاكمة مدججة بالسلاح على حساب الكثرة التي غالبا ما تحرم من حقوقها الآدمية. فاذا كان ظهور الملك الحربي قد حقق الأمن لنظامه الملكي أولاً ولحاشيته ثانياً ولعسكره في الدرجة الثالثة إلا أنه فرض نظاماً قاسياً على رعيته. ففي بلاد ما بين النهرين مثلا كان الارهاب هو السمة العامة للمجتمع، وقد بلغت أعمال

الوحشية ذروتها في شخص آشور بانيبال ملك آشور، وتضاعفت مظاهر القسوة هذه ووصلت الذروة «في عهد متأخر كعهد حمورابي (حيث) كانت نصوص القانون الذي اشتهر به تحتوي على قائمة من الذنوب لا حصر لها، وكثير منها طفيف، ولكنها كانت تستوجب العقاب بالموت، أو بالتشويه عملاً بالنص الحرفي لمبدأ العين بالعين والسن بالسن..»[1].

ولكن القضية الجديرة بالملاحظة هنا هي البحث في الأسباب التي تدعو الى الارهاب في منطقة أكثر من غيرها وهي عوامل لم يغفلها الآركيولوجيون والانثروبولوجيون والمؤرخون والتي من أهمها قسوة الطبيعة. ففي بلاد ما بين النهرين للطبيعة قسوة بالغة تتمثل في فيضان الانهار غير المتوقع والذي يدمر محصول الفلاح بينما يمثل النيل سلاسة الحياة وسهولتها حيث يعرف الفلاح المصري أوقات الفيضان، الأمر الذي يؤدي الى استغلال المحاصيل الزراعية على خير وجه، وبالتالي يؤدي الى حياة الأمن والاستقرار. ويمكن تفسير القسوة الانسانية كنتيجة للقسوة الطبيعية في بلاد ما بين النهرين ونقيض ذلك في وادي النيل من خلال الضغط والارهاب الذي أدى الى وحدة الأقاليم في المنطقة الاولى بينما أقيمت وحدة الاقاليم في وادي النيل على المنفعة العامة التي تجنى من مياه النيل.

وازدادت الحياة قسوة مع ظهور الملكية الفردية وتقسيم الناس الى اغنياء وفقراء. والواقع فإن الحياة البدائية لم تعرف الملكية الفردية بل كان الناس جميعاً ملكاً للارض ولم يكونوا هم أنفسهم مالكي الأرض. ومع الزيادة السكانية والتجمع البشري حول المعبد في المدينة أصبحت ملكية الارض تابعة للمعبد والاله المتمثل بالقائد بالاضافة الى أن الأفراد أيضاً كانوا ملكاً للمعبد، الأمر الذي ارتبط في الذهن أن ملكية الأرض ومن عليها هي من نصيب صاحب السيادة المطلقة، ولم يجر تقسيم للملكية الا عندما بدأ الحكام يوزعون هباتهم للمقربين منهم. ولم تظهر حقوق الملكية بتفاصيل شرعية الا في الألف الثاني قبل الميلاد، اذ يلاحظ قارىء تشريعات حمورابي تفصيلات حول الملكية وحق نقلها واعارتها وما الى ذلك. وقد ازدادت حقوق الملكية مع تقسيم العمل وظهور الطبقات في المجتمعات المدنية حتى أن القوانين المشرعة لا تتوانى في ايقاع اشد العقوبات على أولئك الذين يعتدون على هذه الحقوق.

والواقع فان هذه الأوضاع الجديدة هي التي شكلت دائماً العامل الأساسي في

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٩ من الترجمة العربية.

افساح المجال لظهور رجل يتربع على القمة وتتوفر له الحرية والاستقلال وحرية الارادة والاختيار بينما تتكون القاعدة العريضة من اولئك الذين ينصاعون للأوامر ويتقيدون بالقوانين ويخضعون للسيطرة والسلطة، كما أنه لا يغيب عن الاذهان ان هذا الوضع الجديد هو الذي نجم عن ضعف النظام القبلي أو الاسري. فعند ظهور الشخص الواحد وسيطرته كالملك أو الحاكم الذي اختص بامتيازات وحقوق كانت مقصورة عليه وحده، الا انها – ومع مرور الزمن – انتقلت الى آخرين، وظل غيرهم محروماً منها، وهو ما شكل نظام الرق والاسترقاق. وقد لا يبالغ الكاتب ان قال ان معظم الحضارات قد قامت على اكتاف الرقيق، وبالمثل يمكن أن يقال أن الثروات الطائلة التي يجمعها أفراد مهيمنون لا تتم الا عن طريق الاسترقاق والقسوة التي تخلو من الشعور تجاه الآخرين. وعليه يمكن تفسير ظهور ثنائية العلاقة بين السيد (صاحب الحقوق المالك) والعبد (فاقد الحقوق المملوك). واذا كان ارسطو قد وصف التجمع السكاني في دولة المدينة بقصد الاكتفاء الذاتي والحياة المستقرة الهنيئة فانه قد اعتبر ثنائية العلاقة بين السيد والعبد شيء طبيعي للغاية، حتى أنه أكد على أن العبودية نظام اقرته الطبيعة وباركته الحياة العملية. وعلى هذا الأساس فإن الفترة الأولى التي شاهدت عصر ما قبل التاريخ والحضارات القديمة لم تتعرض لقضية حقوق الانسان بمعنى حقه في تقرير مصيره أو حقه في الوجود.. الخ، حتى أن القوانين التي وضعها حمورابي لا تفضي الا لان يكون الناس جميعاً بلا عيون وبلا أسنان وبلا أطراف، وفي نهاية الأمر فلا نجد داخل المجتمع الانساني سوى عقاب يتبعه عقاب وليس العكس. ومع هذا وذاك فلم تكن الصورة قاتمة الى هذا الحد. حقاً ان ثنائية السيد والعبد كانت شائعة متخذة اشكالاً وألواناً وأنواعاً، إلا أن هذا لا يمنع القول أيضاً أن التمايز الاجتماعي بين فئات المجتمع كانت تفرضه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويبدو أن صانع الفخار ومربي الخيول والأبقار وحارث الأرض والحاكم السياسي يلتقون في الاحتفالات الدينية أو المسابقات الرياضية من أجل الاستحواذ على السلطة ومنافسة الآخرين. وليس المقصود بالسلطة هنا ما هو على الصعيد السياسي فحسب، بل يمتد الى ما هو اجتماعي أو اقتصادي أو فني، كالتنافس في المهنة أو في لعبة شعبية أو في القاء قصيدة وهكذا.. ولكننا لا نتصور أن عرض هذه الأمور لا يتم بحرية الاردة وطواعية الفرد كممارسة كحق من الحقوق الطبيعية، بل على العكس من ذلك تماماً، فاذا ما صدرت إرادة الحاكم أو الارادة الكهنوتية فلم يكن هناك حق في الاعتراض. ولم يكن حق الاعتراض يأخذ طريقاً جديداً الا بظهور المدينة اليونانية الحرة كما سنلاحظ في الجزء

الثالث من هذا الفصل.

وعليه يمكن القول أن الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية لم تكن حقوقاً جماعية وانما كانت حقوقاً فردية يتمتع بها الحاكم. واذا سلمنا بمقولة هيجل (Hegel) كما عرض الامر في محاضراته في فلسفة التاريخ على أن تناقض الوعي وصراع الذات والموضوع لم تؤدي الى تطور الوعي في الحضارات القديمة كالمصرية والآشورية والبابلية، والصينية والهندية، ولذا فقد انعدمت الحرية في هذه الحضارات وبالتالي فلم يكن هناك سوى شخص حر واحد وهو الحاكم، فإننا يمكن أن نسلم أيضاً أن الفرد والجماعة كانا ملكاً للحاكم يتصرف بهما كما يشاء، ويقوم بتوزيع الأدوار على الأفراد والجماعات وتقسيم المجتمع الى طبقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية. وقد يكون في تفسير لويس ممفرد (L. Mumford) جانب من الصحة عندما أكد أن الأوضاع القبلية والاسرية التي اتسمت بحياة الهدوء بالقرية قد حددت واجبات ومسؤوليات الافراد، من حيث الحقوق والواجبات، ولكن النظام الملكي في الحياة المدنية التي اتسمت بالكثرة السكانية، والتنوع الاقتصادي، والحكم السياسي، وما تطلبه من علاقة بين الحاكم والمحكوم، هو الذي أدعى الى ثنائية السادة والعبيد وبالتالي أدى الى القضاء على الحقوق الانسانية. إلا أن هذا لم يكن يمنع مزاولة فئة ما لحقوق معينة كما يرونها مناسبة كثورات العبيد مثلاً أو الثورة الدينية التي قامت ضد اخناتون لنقله ثنائية الدين الى احادية وهكذا.. والواقع فان عنصر الخوف الذي عايشه الانسان في تلك الفترة والذي استمر معه، بشكل أو بآخر، فيما بعد، قد لعب دوراً هائلاً في وضع غشاوة على العيون بحيث لم يكن الفلاسفة والمفكرون والحكام وغيرهم قادرين على رسم فلسفة لحقوق الانسان.

وعلى ذلك يجد الكاتب من الصعوبة بمكان مطابقة النظريات التي تعرض لها الفصل الأول بهذه المرحلة التاريخية من تطور الفكر الإنساني، فعلى الرغم من أن جوهر وجود الانسان وقيمته قد تمثل في الحفاظ على أمنه واستقراره، إلا أنه وجد في الصياد القوي أولاً، ثم الملك ذي السلطة والقوة ثانياً، رابطة تربطه بهما حيث فقد وجوده خلال هذه الرابطة وأضحت قيمته (ان كان له قيمة) لا تظهر الا من خلالهما، ولم يكن التقسيم الارسطي من حيث وجود الانسان كنفس وجسم تؤثر احدهما بالآخر طريقاً لبناء علاقة الانسان الفرد بمجتمعه أو بالدولة وبالتالي تؤدي الى تحديد حقوقه، بل خلافاً لذلك فان هذا التقسيم الارسطي قد أحل الثنائية داخل المجتمع من حيث فئتي السادة والعبيد، وبينما يتمتع السادة بالحريات العامة تُحرم العبيد منها.

والارادة الكانتية العملية لم تستطع أن تنفذ من خلال السلطة الجماعية في تلك الفترة لتقوض نظام الثنائية القائمة على السيد والعبد، ولم تستطع أن تقيم قانوناً يتسم ويتصف بالعدالة بحيث يضم كافة أفراد المجتمع بل كان القانون، إن وجد، فهو قانون يختلط فيه السحر والفلسفة والدين، ويخدم فئة ضد أخرى. وصراع عواطف هوبز أدت الى تغليب فئة ضد أخرى، وثبتت مقياس حرب الكل ضد الكل وخضوع الضعيف للقوي واعتبار هذا الخضوع سنة كونية لا بد من اتباعها. وحتى تلك الوحدة السبينوزية الشاملة، أو بالأحرى نظرية وحدة الوجود فلم يكن يثار لها أي اعتبار داخل المجتمع أو خارجه، فقضية اعتماد السيد على العبد وضرورة وجود كلاهما لاعتماد كل منهما على الآخر، فكما أن العبد بحاجة الى سيد فان السيد بحاجة الى عبد حتى يكون سيداً، فلم تضمن الموازاة بين الطرفين ولم تضمن حق كل منهما في الحفاظ على الذات أو الأمن أو حق الملكية أو الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بدليل تربص كل منهما بالآخر. فاذا ثار العبد قام السيد للوقوف ضد ثورته، واذا سحق السيد العبد لانه ملك للسيد (هكذا يقول القانون) اعتبر ذلك عدلاً من وجهة نظر المشرع. وبذلك فالوحدة الكلية الشاملة بهذا التفسير الذي عرضنا له (اسبينوزا يجد في الوحدة الشاملة تحرير لخوف الانسان وعليه تذوب الثنائية بين الأفراد) لم تستطع أن تلغي الثنائية بين أفراد المجتمع في تلك الحقب الزمنية المتعاقبة ولم تقوى على وضع تشريع عادل يقبله الجميع بل على العكس من ذلك فان التشريع الملكي أو تشريع القوى ما كان يتناسب مع الوسط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي غالباً ما كان يناسب من في يده القوة. والواقع فان التجربة التي تحدث عنها كل من جون لوك وديفيد هوم هي ما أقرته طبيعة المجتمعات القديمة التي وجدت في تجاربها وبناء حضاراتها والتي لا تقوم الا على الغاء حقوق كثير من أفراد المجتمع الواحد أو أفراد المجتمعات الأخرى. وجملة القول أن الحقوق الإنسانية الذي تعرضنا له في الفصل السابق لم تكن موجودة على الصعيد النظري أو الصعيد العملي في الفترة التي سبقت ظهور المدينة الحرة (المدينة اليونانية)، فهل تغيير الأمر في المدينة الجديدة؟ هذا هو موضوع القسم التالي من هذه الدراسة.

- ٣ -

حقوق الانسان في الحضارة اليونانية

في تصويره للحياة اليونانية يبدأ ول ديورانت Will Durant من كريت Crete حيث يراها جزيرة موزعة قراراها بين قبائل مستقلة يحكم كل قبيلة زعيم متصارعين مع بعضهم بعضاً. وقد استطاع أقوى الزعماء توحيد هذه القرى المتصارعة وحول الجزيرة الى مملكة وجهت صراعاتها الداخلية الى خارج الحدود بعد أن عززت مواقع موانئها وبنت اسطولاً بحرياً ليعمل في التجارة ضد القراصنة[1]. وقد استمد الملك قوته من استعماله العنف والدين والقانون. وقد سخر المعتقدات الدينية لتسيير شؤون مملكته من خلال رجال الدين الذين يقومون بشرح علاقة الملك الحاكم بالقوة الالهية، وان قوانينه التي يشرعها ما هي الا قوانين الآهية. ويرى ديورانت أن حضارة كريت قد تميزت بالفن والحضارة والرياضة والقوة والغنى الا انه، كغيره من الباحثين، لا يشير الى طبيعة القوانين السائدة من حيث العلاقات الاجتماعية والقانونية. ويؤكد ممفرد على أن المعلومات المستمدة من كريت وغيرها، أتت على شكل نتف متقطعة، وهناك حوالي الفي عام من التاريخ الحضري ما زالت مجهولة. وحتى اذا كان بالامكان حل طلاسم الرسومات الكريتية فانها سوف تروي لنا قصة كريت بكاملها[2].

ومع سنة ٦٥٠ ق.م ظهرت قواعد النظام الحضري الديموقراطي في المدن اليونانية، وتحولت صراعات الابطال الى توسع خارج حدود المدينة وازداد النشاط التجاري وما لازمه من نشاط توسعي استعماري شكلت ما عرف في التاريخ باسم الحضارة الاغريقية التي اتسمت بأنظمة سياسية واجتماعية مختلفة عما كانت عليه الحال في بلاد ما بين النهرين أو وادي النيل. وعلى الرغم من هذا وذاك فقد ورثت اثينا «قاذورات الحضارة المبكرة من حرب واستغلال واسترقاق وابادة شاملة - ارتدت على اثينا كما لو كانت قد لفظتها بالوعة قديمة. ولقد تغلبت هذه القوى في النهاية على حركة كانت تستهدف نطاقاً أرحب من التآخي وأغراضاً أكثر اتساعاً بالانسانية، وهي الحركة التي كانت معالمها قد ظهرت في القرن السابع. ولو أنه قيض لقادة الفكر في بلاد الاغريق أن يدركوا تمام الإدراك ما كان ينطوي عليه هذا الاخاء الشامل، فلربما استطاعوا تحرير حضارة المدينة من

---

(١) Will Durant, The Life of Greece, (New York: Simon and Schuster, 1966), pp. 10-11.

(٢) لويس ممفرد، ذكر سابقاً، ص ٢١٨ - ص٢١٩ من الجزء الأول من الترجمة العربية.

تورطها المزمن في عادة تقديم الضحايا البشرية من أجل غايات شاذة لا يبررها العقل[1]».

ولكن التضاريس الطبيعية في بلاد الاغريق قد جعلت من النظام الملكي السائد نظاماً قائماً على الحرية والمساواة الى حد كبير، اذ تشير الالياذة الى أن أحقر الناس لم يكن يقبل الاساءة من سيده دون أن يرد عليه بالعنف. والواقع، وعلى الرغم من أن عامة الناس في بلاد الاغريق كانوا يعيشون على الكفاف الا انهم لم يخضعوا للقوى المسيطرة في المجتمع، وظلوا يحتفظون بكبريائهم. ويبدو ذلك واضحاً من اجبارهم للاله على تقديم خدمة السهر على مدينتهم، خلافاً للديانات الأخرى التي اخضعت الفرد للسلطة الالهية. ويشعر اليوناني أنه بين أهله وذويه وعلى مقربة من الطبيعة، وهو في الواقع قد نظر الى الطبيعة (أنها مجعولة) له فلم يحتقرها أو يزدريها بل تعايش معها وكان لديه من أوقات الفراغ ما شجعه على الاستقلال الشخصي والاعتماد على النفس والتمتع بالفكر التأملي والاستمتاع بالفن والجمال، ولم يكن اليوناني متعالياً على الطبيعة أو منعزلاً عنها ولم يكن يشعر بأن عليه دفع ثمن وجوده في هذا الكون بعد زواله منه كما أكدت على ذلك الديانات السماوية، والذي يتلخص بضرورة العمل للحياة الاخرى. ولقد عرفت اثينا الزهو الفردي كما يبدو من تواجد ابطال الفكر وابطال المحاربين أو الجمع بين الاثنين في آن واحد. ويعبر ديورانت خير تعبير عن العلاقات الفردية القادرة على اقناع الآخرين من أجل تمكين الديموقراطية والحوار من خلال عرضه للثورة السلمية لسولون Solon حيث يقول:

> يلاحظ أن الأمر أقرب الى الخيال من أن يوجد شخص في تاريخ الأمم وبدون أي فعل عنيف وبدون حديث قاس أو مر كان قادراً على اقناع الغني والفقير على السواء للوصول الى حل وسطي لا يغير الوضع الاجتماعي الفوضوي فحسب ولكنه يلعب دوراً هاما في خلق نظام سياسي واقتصادي جديد.. ولقد كانت ثورة صولون السلمية احدى الأعمال الخيالية في التاريخ[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٣ – ص ٢٢٤ . في الواقع لم تقتصر هذه الفكرة على اثينا فحسب بل شملت الحضارات الاخرى، حقاً لقد رفضت اثينا منح الحرية للمدن الاخرى التي كانت تسيطر عليها اثينا، ولكن الامبراطورية البريطانية قد فعلت مثل ذلك في القرن العشرين. فقد منعت «الكنيسيين الاسيويين» الذين يحملون جوازات سفر بريطانية، وهم أعضاء في الكمونولث البريطاني من الدخول الى انجلترا بموجب قانون حكومة العمال سنة ١٩٦٨ . انظر في
Walter Laqueur and Barbra Rubin, The Human Rights Reader (New York: The New American Library, 1979), p. 24, note 1.

(٢) ول ديورانت، ذكر سابقاً، ص ١١٢ – ص ١١٣ .

ويلاحظ الباحثون في الحضارة الاغريقية أن الأمر تعدى ذلك بحيث لم يكن الفقر يشير الى وضع الفرد المزري على الاطلاق، بل كان الغنى يثير الشك والريبة، وقد بعث غياب الفواصل الاجتماعية روح الديموقراطية والتشاور، الأمر الذي شكك بالسلطة الملكية والحكم المركزي. وحتى مع التوسع الاستعماري واستغلال اثينا للمدن المجاورة الاقل شأناً فلم يؤدي الأمر الى عودة النظام الملكي في الحكم. حتى أن الأمر قد امتد للآلهة ايضاً فلم يوسعوا من سلطان الالهة، بل على العكس من ذلك تماماً فقد نبذوا الخرافات وصوروا الالهة على غرار تصويرهم للانسان فقط، حتى اذا ما حل القرن الخامس حتى نظروا الى الالهة بازدراء كبير، ولم تنتعش المزاعم الدينية وربط الحاكم بالالهة الا عندما خرج الاسكندر المقدوني بفتوحاته.

ولكن الأمور دائماً في تغير مستمر، وحتى عندما عرفت المدينة الاغريقية الديموقراطية فان مواطنيها كانوا يشكلون طبقة من الاقلية المسيطرة على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومع ازدياد النشاط التوسعي الاستعماري كان هناك زيادة في الهوة التي تفصل المواطن عن غير المواطن. وعندما جلبت المدينة الاغريقية عمال من الخارج فلم تجعل منهم مواطنين بفضل نصوص الدساتير التي تفرق بينهم وبين المواطنين الذين كان بمقدورهم الحصول على مال من خزينة الدولة تمكنهم من حياة الترف. ولكن حياة الترف هذه لم تكن تتم الا على استعباد الآخرين. هذا الوضع المزري قد يكون سببه ترفع المواطن الاغريقي عن العمل اليدوي والتجاري الذي وجد فيه مهانة لذاته. فهو كمواطن عليه أن يشارك في حياة التأمل الفلسفي والتشريع السياسي ويتمتع باوقات فراغه[1]. ويصف ممفرد ما آل اليه الحال بالنسبة للمواطن الاغريقي بالكلمات التالية:

> وبفشل الاغريق في تحويل رجل الأعمال الى مواطن، حولوا المواطن في النهاية الى ما هو أسوأ من رجل الاعمال: فقد صار أولاً الفاتح والمستغل المتغطرس ثم التابع الخاضع، ومعلم الصغار الذليل، والمتسول الذي يقبل النعال، والطفيلي المهذب، وحتى اصبح اسمه علماً على الذلة والمهانة بين الرومان برغم شدة اعجابهم بقدماء الاغريق ومحاكاتهم اياهم[2].

---

(١) كافن رايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٥)، ص ١٠٦ من القسم الأول، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، مراجعة فؤاد زكريا.

(٢) لويس ممفرد، ذكر سابقاً، ص ٢٧٦ - ص ٢٧٧ من الجزء الأول من الترجمة العربية.

ومهما يكن من أمر، وعلى الرغم من الاسراف احياناً في تمجيد الحضارة اليونانية أو توجيه النقد لها، فالذي لا شك فيه أنها أوجدت فكرة المواطن الحر الذي يتمتع بما يريد باستثناء مزاولة النشاط اليدوي. وقد كان كل ما هو طبيعي مقبول لديهم فلم يكن هناك شيء يسمى سراً، ولم يكن المواطن بمنأى عما يدور حوله، أو كل ما يدور داخل المجتمع ينظر اليه الجميع سواء كان ذلك في السوق او في دار القضاء أو في أي مكان آخر، فقد كانوا يفتخرون بعرض أجسامهم عارية في المباريات الرياضية، أو القيام بأي عمل فسيولوجي آخر. حقاً لقد كان المواطن الاغريقي حراً لدرجة كبيرة. وفوق هذا وذاك فلم تجعل الحضارة الاغريقية من مواطنيها موظفين مأجورين للملك أو للحاكم الطاغي بل كان لكل منهم دوراً يتحمل من خلاله مسؤوليته كمواطن. فكل اثيني كان عضواً في الجمعية الشعبية والاشتراك في صناعة قراراتها. وكانت الهيئات التنفيذية والمراقبة تتألف من مواطنين عاديين يتناوبون على العمل ويقسمون أنفسهم الى مجموعات على غرار مجالس الشيوخ أو الأمة نفسها الى مجموعات للبت في قضايا الدولة والمجتمع. وعليه يمكن القول أن المواطن الاثيني كان دائم الاهتمام بالشؤون العامة والمشاركة بها دون قيد أو شرط. وقد أدت حياة الحرية هذه الى تنوع في حياة المواطن الاثيني من حيث الحيوية والنشاط. وقد استطاعت اثينا أن تتغلب على قضية حق الفرد الواحد في الحكم والسياسة العامة والاقتصاد. ونظرت الى قضية حق المواطن الاثيني بالحرية والحياة بشكل لم يسبق له في الحضارات السابقة فقد كان الانسان وحده هو محور الحياة في اثينا. ولكن الأمور لا تظل سائدة على نمط واحد معين، فالفترة بين صولون وبركليس مثلت هذا النشاط والحيوية في حياة المواطن إلا أن الظروف الجديدة منذ بركليس قد حولت المواطن الاثيني الى شيء آخر مختلف جداً. وقد كان سؤال افلاطون الأساسي في محاوزاته هو البحث عن المواطن الاثيني الذي انتجته الحضارة الاغريقية، ولكن الوقت كان قد ازف في اعادة تكوين الشخصية اليونانية القديمة لتحل مكانها شخصية المواطن المستعبِد والمستعبَد على حد سواء. وقد كانت الحرب البلبونيزية (طروادة) قد وضعت حداً نهائياً للحضارة الاغريقية التي لم تستطع أن توازن بين حقها في الحرية والحياة وحق مستعمراتها أيضاً، حق المواطن وغير المواطن، ولم تستطع أن تقيم تحالفاً مع غيرها من المناطق مما أجبرها على الدخول في حروب دامية هددت جوهر وجودها. ويلاحظ قارىء محاورة جورجياس لافلاطون النقمة الموجهة لاولئك السياسيين الذين اشبعوا رغبات المواطن الاثيني ولكنهم لم ينظروا الى الاورام التي اوجدوها داخل الدولة، ناهيك عن القول بأن هذه الأوضاع

الاجتماعية والسياسية قد حولت الطبقة المفكرة والمبدعة الى طبقة منعزلة عن السياسة والحياة، منطوية ومتقوقعة على ذاتها، أو عمدت الى حياة المثالية والخيال كما تمثل الأمر في جمهورية افلاطون. وحتى هذه المثالية المنشودة في الجمهورية لم تستطع أن تتخلص من العقلية التقليدية التي اوجدت طبقة من الطبقات جنداً لا بد من فصلهم عن الطبقات الاخرى في المجتمع. فالعقلية العسكرية التقليدية ظلت تلازم الفكرة الجديد الذي يسعى لاقامة العدل داخل المجتمع. فمع تقديري البالغ لافلاطون الا ان اخطاءه في التقسيم الطبقي لا تغتفر. ويلاحظ حبه الكبير لحياة اسبارطة وتشريعاتها الجنونية وخلقها لاناس يسيرون كالقطعان، دليل على مجانبته للعدل واحقاقه الحق لكافة المواطنين، الا اذا رأى أن تطبيق الظلم على الجميع هو العدل ذاته. واذا كان افلاطون قد تحدث في الجمهورية عن سبب الحروب بين الناس الذي يعود الى التنافس من أجل المجد والسيطرة والقوة، واصر في الوقت ذاته على أن التقسيم المهني بينهم واقع لا محالة من أجل تعاونهم من جهة وبسبب اختلاف احوالهم الطبيعية من جهة أخرى، إلا أنه وجد في هذا التقسيم ضرورة لا بد من الابقاء عليه. فعلى الحداد أن يبقى حداداً والنجار نجاراً والفيلسوف فيلسوفاً وهكذا.. الأمر الذي أدى به ان لا ينظر الى الفرد الواحد بل الى المجموعة، وبذلك يكون افلاطون قد ضحى بالمواطن من أجل المجموع وهذا ما حدى بكارل بوبر Karl popper شن هجوم لا هوادة فيه على افلاطون حيث يقول:

> مما لا شك فيه أن عقيدة الشعب المختار قد ولدت في احضان النظام الاجتماعي القبلي. ان القبلية التي تؤكد سمو الجماعة دون النظر الى اهمية الفرد، عنصر نلاحظه لدى كثير من منظري التاريخ. وبعض النماذج التي لم تعد قبلية ما زالت تحتفظ بعناصر جماعية. وهم يرجحون أهمية فئة معينة أو طبقة ما، دون النظر الى أهمية الفرد على الاطلاق. إن الوجه الآخر من عقيدة الشعب المختار يتمثل في البعد عما تدعيه من نهاية التاريخ. ومع أنها تحاول شرح الوصول الى هذه النهاية بشكل مطلق ونهائي، الا أنه ما زال أمامنا شوط كبير للوصول الى ذلك. والطريق للوصول ليست طويلة فقط، ولكنها ملتوية وشاقة بجميع الاتجاهات التي تقودنا الى اعلى وأسفل والى اليمين واليسار. وعلى ذلك، فان من الجائز تجميع كل حادث تاريخي معقول داخل نطاق عملية تفسيرية. ولا يوجد تجربة غير معقولة تستطيع تكذيب ذلك. ولكن اولئك الذين يعتقدون بالأمر فانهم يأخذون على عاتقهم تثبيت

النتيجة المطلقة للتاريخ الانساني[1].

والواقع فقد قصر افلاطون في فهم الواقع العملي للدولة المثالية التي ينشئها والتي هي أصلا قائمة على الفساد الذي استشرى في الدولة الاثينية. وقد عبر لويس ممفرد عن ذلك خير تعبير اذ قال:

> واذا كان بركليس قد تجاوز المدى في عبادة المدينة الحية التي كان الانحلال قد أخذ يدب اليها، فان أفلاطون قد عبّر عن مدينة ولدت ميتة في ذهنه. والصور المحنطة للمدينة الثانية لم تكن خيراً من الفساد المستشرى في الاولى، ولا جدال في أن عالم الفن، عالم التماثيل الملونة والمباني الثابتة، يحظى بقدر من الكمال لا يستطيع أن يدركه أي كائن حي. بيد أنه توافر للكائن الحي من الامكانات العديدة ما لا يمكن أن يتوافر لأي عمل من أعمال الفن، كالقدرة على انسال مخلوقات بشرية أخرى وعلى انتاج أعمال فنية أخرى[2].

اذا أخذنا افلاطون على مأخذ الجد، ويلاحظ أن عالمنا الحديث بدأ ينفذ مقولاته، فان علينا أن نقسم الأفراد الى مجاميع ثابتة في مكانها، لا يحق إلا أن تأتمر بالأوامر وتنتهي بالنواهي. فعلى العامل أن يبقى عاملاً، والمزارع مزارعاً، والتاجر كذلك. وعلى هذا الأساس فإننا لا ننظر الى خلق انسان له حقوق بل نهدف الى خلق انسان آلي. وعلى الرغم من عدم دخول جمهورية افلاطون في التطبيق العملي الا ان النظرة الجماعية المتمثلة بالقبيلة والطائفة والطبقة والحزب والجماعة بدأت تتبلور في العالم الواقعي الحديث الذي لا يسمح الا بخلق انسان آلي بحت على غرار ما اراده افلاطون، انسان فاقد الحرية وبالتالي فهو فاقد الارادة والحقوق الانسانية، وفوق هذا وذاك فهو إنسان لا يعرف الا الحرب والاستعمار.

وانتهت الحضارة الاغريقية بطرفيها الديموقراطي (اثينا) والدكتاتوري (اسبارطة) وحل مكانها عصر جديد هو العصر الهيلنستي عندما استطاع المقدونيون التوسع ووضع قاعدة الحضارة الجديدة في بلاد اليونان وغيرها. وكان أرسطو، استاذ الاسكندر الأكبر

---

(١) Karl Popper, The Open Society and its Enemies, (New York: Harper and Row, 1963), Vol. 1, p. 9.

(٢) لويس ممفرد، ذكر أعلاه، ص ٣١٥ من الترجمة العربية.

(المقدوني)، قد نقل الفكر الافلاطوني الى الحضارة الجديدة. وعلى الرغم من أن أرسطو كان أكثر عمليا من أفلاطون إلا أنه تبنى قضايا افلاطون الأساسية وان كان قد اختلف معه في مشاركة الزوجات وترتيبه للطبقات الاجتماعية. وانطلاقاً من فكرة أساسية لدى ارسطو وهي أن الكائنات الحية كائنات غائية، أي تسعى الى هدف وغاية، وهذا استمد من طبيعة بحثه وهي البيولوجيا، فقد آمن بتنوع الأجناس في الدولة والاعتدال في التصرف. فالعدد القليل في المدينة يجعلها قرية والعدد الهائل فيها يجعلها مكان قاس، فالمدينة هي التي تستطيع أن تجمع كافة أجناسها في بوتقة واحدة، قادرة على اطعامهم وتهدف الى صالح مشترك بناء على العدد ووحدة الهدف والغاية. وغاية اجتماع الناس عند ارسطو هي الحياة الهانئة الآمنة المستقرة. ولكن المعضلة الكبرى لارسطو هي أن الحياة التي ينشدها ليس لكافة أجناس المجتمع بل للمواطنين فقط. فعلى الرغم من إصرار أرسطو على أن تكون المدينة (الدولة) مجتمع الأفراد المتساوين إلا أنه استثنى التجار والصناع والزراع والعبيد، لانهم لا يملكون الفضيلة، حتى أنه ذهب لنقطة أبعد من هذا ليزعم بأن أحداً من هذه الفئات لا يتسلم منصباً دينياً بحجة أن الالهة لا تفهم إلا لغة المواطنين. والمواطن الأرسطي هو ذلك القادر على أن يَحكم ويُحكم، وفي الوقت ذاته يتمتع ببطالة فاضلة، وهذا يعني أن على شخص آخر أن يقوم بالعمل اليدوي.

وشهد العصر الهلينستي مزيداً من التوسع والاستعمار، وتميز بظهور طبقة من التجار والقراصنة الذين أثروا على حساب الآخرين. اضف الى ذلك أن صورة المواطن الاثيني الذي كان يشارك في شؤون الحياة العامة بحرية واختيار اضحى الآن يتلقى الأوامر ليس الا، وأضحت أعمال الحكومة تتركز في أيدي أولئك المحترفين الذين كانوا يطمحون للغنى السريع عن طريق الأجر واستغلال مناصبهم من أجل ذلك، كجابي الضرائب في عصور لاحقة كالعصر الروماني، وقد ظهر هذا الوضع في معظم المدن السبعين التي أسسها الاسكندر. وهكذا أصبح التجمع السكاني مركزاً لحرية المواطن. وقد عرفت المدن الهلنستية في فترات لاحقة حكما استبدادياً لا يهمها سوى العروض العسكرية التي تلوح بالقوة لرعاياها، وفي الوقت ذاته اعتادوا العطاء لمانحيهم. وعلى الرغم من التقدم الحضاري والمادي المتمثل في بناء القوة العسكرية والعمرانية إلا أن جزءاً من الشعب كان يتمتع بالثروة والغنى وأما الغالبية العظمى فهي غارقة في الفقر المدقع. وأضحى التململ واضحاً في أوساط الفئات التي أقفل أمامها باب المواطنة في الزمن السابق كالنساء والعبيد والغرباء. وامتد الأمر لتشكيل جماعة من هذه الفئات تقوم بتعاليمها الخاصة بها في منأى

عن حياة الدولة المزيفة وغالباً ما كانت في الكهوف والجبال(١).

وعلى هذا الأساس بدأت الفلسفة التي يمكن أن يقال عنها فلسفة العزلة والانسحاب والتذمر والتعبير عن الفشل في تحقيق العدالة للمواطنين وغير المواطنين في الدولة بالظهور من جهة وبدأت تختلط النظرة الحياتية بفلسفات أخرى من الهند وبلاد فارس وبلاد ما بين النهرين ومصر، كما تمثل الأمر في الرواقيين والابيقوريين والكلبيين وغيرهم، وكانت آرائهم ومعتقداتهم نتيجة رد فعل لانهيار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي القديم وقيام نظام القوة والسلطة والثروة الذي اقتصر على فئة صغيرة من الناس.

وهكذا ظهرت ثنائية البحث في العلاقة بين الروح والجسد، بين الدنيا والآخرة، بين من يملك وبين من لا يملك، بين القوة والضعف، وبين المشاركة الاجتماعية والسياسية وعدمها. كل هذا كان على حساب حقوق الانسان وتحويله الى انسان تائه، ضائع، لا هوية له، وقد زاد الأمر عمقاً مع حضارة الرومان الجديدة التي اعقبت الحضارة الهلنستية، حضارة ترنح السكارى البدينين، متبلدي الأذهان، المسرفين في الطعام والشراب لاجل الطعام والشراب بينما يموت الآخرون بحثاً عن طعام يسد رمقهم.

وقبل أن ننتقل الى الحضارة الجديدة لا بد من وقفة تأمل ومراجعة للحضارة اليونانية بشقيها الديمقراطي والدكتاتوري، بحسناتها وسيئاتها من خلال النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من هذه الدراسة.

قد ينطبق التقسيم الارسطي على المجتمعات الاغريقية من حيث أن النفس هي جوهر الإنسان ومحركه الأساسي، وقد يكون الأحرار المواطنين بمثابة النفس أو العلة الهامة في تحريك المجتمع وتطويره وتثبيت دعائم حكمه، إلا أن النفس الفاعلة لم تفعل فعلتها عندما تبدلت الأحوال في العصر الهلينستي. ولم تكن الأفكار الكانتية القائمة على التعادل بين العقل والنفس وفحص الأسباب الطبيعية الكائنة وراء وقوع الأحداث قادرة على صناعة المجتمع الاثيني القادر على صياغة حقوق الانسان، ولم تكن عواطف هوبز وصراعاتها كفيلة باستمرار الحياة الديموقراطية الاثينية واتساعها لتشمل أفراد المجتمع قاطبة، وان كانت هذه الصراعات قد اججت الشهوة للسيطرة وللحصول على القوة تلو القوة

(١) For an explanation of such a change see M. Cary and T. Haarhoff, Life and Thought in the Greek and Roman World, (New York: Barnes and Noble, 1961): M. Cary, A History of the Greek World 323-146 BC. (London: Methuen, 1978), First published in 1932: and for an interesting account and analysis there would be no better than Lwis Mumford's City in History mentioned above.

وتأكيد قضية الحرب الشاملة على الصعيدين الداخلي والخارجي. ولم تؤدي الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية الى التحام فئات المجتمع الاثيني وصهره في بوتقة واحدة قادرة على تحويل عامة الناس الى حكماء يتعاملون مع بعضهم بعضاً، ومع الطبيعة من خلال نظرة انسانية هادفة، ولم يكن هناك مجال لتجارب كل من ديفيد هيوم واحساسات جون لوك في رسم الخطوط العريضة لمجتمع متكافل يضمن حقوق الأفراد فيه، بل على العكس من ذلك تماماً فقد تحول المجتمع من شبه مجتمع حر الى مجتمع فاقد الارادة لا يسوده الا الانتخاب الطبيعي الداروني الذي أصبح مقياس الحياة الجديدة. وهكذا تقلصت الحقوق الانسانية وكادت أن تندثر وان كانت المجتمعات الهلينستية قد اهتمت بالعمران المادي، من شوارع ومبان وحمامات وزينات وعروض رياضية وعسكرية على حساب الحقوق الإنسانية. ترى هل ازداد الحال سوءاً مع الحضارة الجديدة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الجزء التالي من هذه الدراسة.

- ٤ -

حقوق الانسان في الحضارة الرومانية

يتبادر الى الذهن عند ذكر الحضارة الرومانية تلك الامبراطورية المترامية الاطراف التي قامت على التوسع والعسكرية وأنشأت نظاماً خاصاً بها شمل مناطق شتى من العالم، حيث اتسمت مدنها وقراها بالقانون الذي ساد في كل مكان، ولم تكن المواطنة مقصورة على أحد، الأمر الذي جعل من الامبراطورية قوة عظمى. ومع هذه الصورة البراقة التي تبدو من خلال تقدم الامبراطورية العمراني وحكومات بلدياتها ذات الحكم الذاتي إلا أن الامبراطورية لم تستطع أن تطبق مبادىء الاعتدال، وقد فشلت في وضع أسس اقتصادية ثابتة ونظام سياسي عادل قائم على المشاركة السياسية وبالتالي فلم تستطع أن تقيم دولة عالمية[١].

وعلى الرغم من هذا وذاك، وعلى الرغم من عظمة روما واتساع ارجاءها وتبنيها فكرة المواطنة العالمية الا انها على حد قول ممفورد قد حولت «المدينة العظمى الى مدينة الموتى». فقد حمل الرومان الحضارة الاغريقية البسيطة الهادئة الى ضخامة لا طعم لها.

---

(١) لويس ممفرد، ذكر سابقاً، ص ٣٨٠ من الترجمة العربية.

واذا استعملنا حديث ممفورد الساخر الساحر في ذلك نجده يقول: «وما أسهم به الرومان أنفسهم في تخطيط المدن كان أساساً ربيب الهندسة الضخمة وحب الاستعراض الذي ينم عن الخيلاء، وهو ذوق حديثي النعمة الفخورين بتحفهم السلبية، وتماثيلهم ومسلاتهم العديدة المسروقة أو المنقولة عن غيرها بدقة وعناية، ومقتنياتهم المقلدة وزخارفهم الباهظة التكاليف التي أقاموها حديثاً..»[١].

وقد انعكس هذا الوضع على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والصحية. وسوف نتابع هنا أوصاف ممفورد ورايلي وكاري وهارهوف فيما كان يدور في روما من قتل لحقوق الانسان واهدار لكرامته. ويؤكد ممفورد مثلاً على أنه لا بد للمرء من أن يمر بأقسى تجربة عندما يمر في روما، اذ عليه أن «يسد انفه عن الروائح الكريهة، (ويصم) ادنيه عن صرخات الالم والفزع، (ويغلق فكه حتى لا يتقيأ ما في جوفه)، وفوق كل شيء يجب أن يحتفظ المرء بعواطف باردة، فيصر في غلظة رومانية حقه، كل باعث على اللين والشفقة، وذلك لان كل أنواع التضخم سوف تنبسط أمامه في روما - وليس الانحطاط والشر أقلها ضخامة..»[٢].

ويمكن النظر الى روما وهي مقسمة بين طبقة حاكمة مستغلة وأخرى فقيرة تتضور من الجوع والفقر والفاقة. وعلى الرغم من أن روما شكلت المعدة الشرهة التي تصب فيها كل انتاج المستعمرات إلا أن هذه الشراهة كانت مقصورة على الطبقة الحاكمة ذات الانياب المنهمكة في نهش الفقراء. فالغذاء التقليدي للفقير كان يكفي جسده لان يستمر في الحياة، وكان مسكنه المزدحم ورائحته الكريهة عنوان المواطن الروماني الحر. والعادات الدينية والقيم العاطفية الاسرية التي يصفها شيشرون لم يكن لها وجود الا في الطبقات الثرية، وأما عامة الناس الذين يحاربون ويموتون من أجل الامبراطورية الرومانية فلم يتسنى لهم حتى الحياة التي تتمتع بها وحوش الغابات أو الطيور التي تجد طعامها وشرابها بطرق مأمونة. وخلافاً لقصور الطبقات العليا الفسيحة المجهزة بالحمامات والمراحيض والتدفئة في الشتاء، فان فقراء روما يعيشون في أماكن مزدحمة لا تصلها الشمس ولا الهواء وغير مجهزة بالمراحيض والخدمات الأخرى.

اذا كان المعبد والساحة والمسرح عوامل أساسية في الحياة الاجتماعية الاثينية، واذا كانت الاسكندرية قد شكلت «حلماً لمؤسس مدينة لا يتسع وقته لدراسة معالم الأرض

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٨٦ .

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨٧ .

وكانت هي المثل الأعلى لحاكم سيطر على العالم.. وكانت مصدراً لانبهار التجار والزوار والأجانب الذين كان بوسعهم أن يعملوا، وأن يتفرجوا على كل المناظر دون أن يضلوا طريقهم.. واذا كانت الاسكندرية تمثل نموذج المدينة العاصمة أو مدينة العصر الهلنستي في أحسن حالاتها، فإن روما تمثل هذا النموذج في أسوأ حالاته.. فقد كانت روما «مسرحاً لاستعراض القوة».. وقد كان هناك كثير من الاغنياء يعيشون في ضياع تكتنفها الحدائق على تل من أعلى تلال المدينة. وحين كانوا يجازفون بالسير في الشوارع المظلمة ليلاً كان في مقدورهم أن يأتوا بالعبيد كي يضيئوا لهم الطريق بالمشاعل والحرس لحمايتهم. أما الفقراء فكان عليهم أن يغلقوا الأبواب على أنفسهم باحكام طوال الليل وحتى الفجر. ويخبرنا جوفينال: «ان حرية الفقير بعد أن يضرب ويمزق ارباً هي أن يرجو ويتضرع أن يسمح له بالعودة الى منزله دون أن تتهشم كل أسنانه»[1].

ولقد تشكلت الحياة الاجتماعية في روما حول الفوروم والمقيء والحمام. وكان الفورم مركز الحياة العامة حيث تجتمع حشود هائلة لمشاهدة قوادهم العسكريين وهم يمرون في مركبات حربية يعرضون على الناس انتصاراتهم واسراهم من المغلوبين على أمرهم. ويصف ممفورد الفوروم الروماني بالكلمات التالية:

> فهنا اذن كانت روما الجديدة ذات النوازع العدوانية في حقيقتها وواقع أمرها، روما ذات الجنود الناهبين، والعبيد المتذللين، وغلاظ المضاربين في الأراضي، هنا كانت روما هذه تختفي تحت ثياب التوجا (الزي الروماني)، روما ذات التقاليد والمطامع الوطنية والأحلام الرواقية (الاخوة والمساواة والدولة العالمية). فمن ذا الذي كان يمكن أن يساوره الشك هنا في حقيقة تلك المدينة المثالية في أنه في كنف قانونها وأمانها الشاملين كان النظام نظاماً، والعدالة عدالة، والكفاية كفاية، وليست اقنعة للسلب والجشع والشهوات والقسوة على نطاق جماعي جسيم. على أنه قد يتذكر المرء في الفوروم، دون تحفظات ساخرة بل باعجاب صادق، ما كان لامثال شيشرون وماركوس أوريلوس من خواطر اخلاقية وضروب من النشاط املاها الواجب. وهنا كذلك قد ينسى المرء بسهولة حفرات الدفن العفنة أو حلقات التعذيب الصاخبة التي كانت تجري يومياً في المجتلدات المجاورة[2].

---

(١) كافن رايلي، الغرب والعالم، ذكر سابقاً، ص ١٠٤ - ص ١١٦ . من الترجمة العربية للقسم الأول.
(٢) ممفرد، ذكر سابقاً، ص ٤٠٣-ص٤٠٤ من الترجمة العربية.

والمقيء ان دل على شيء فانما يدل على الشخصية الرومانية غير الانسانية. والمقيء عبارة عن حجرة الى جانب حجرة الطعام، يأوي اليها الشرهون لافراغ ما في معداتهم حتى يعودوا مرة اخرى للاستمتاع بالطعام والشراب من جديد. وأما الحمام فقد كان عبارة عن متسع من الأحواض المائية الساخنة والدافئة والباردة وبجانبها قاعات للاسترخاء وتناول الطعام.

وعلى الرغم من الافكار الانسانية التي ادعتها الامبراطورية الرومانية كالسلم العالمي وبناء الدولة العالمية التي يتساوى فيها المواطنون، فان أفعالهم كانت على النقيض من ذلك تماماً. وتمثل الأمر خير تمثيل في حلبات الصراعات الدموية التي كان يهرع اليها كافة الطبقات العليا والسفلى يتلذذون بمشاهد التعذيب والقتل الجماعي.

وقد نقشت الأمراض في عروق الامبراطورية حتى عادت لا تستطيع الاستمرار في الحياة مما أدى الى انشقاق شطرها الشرقي مشكلة في الحضارة البيزنطية، وولدت الحضارة المسيحية من خلال اشلاء روما.

وعلى هذا الأساس فاذا كانت الحضارة اليونانية قد قامت على أساس النظرة البيولوجية الارسطية في تقسيم الانسان الى نفس وجسم أو علة ومعلول فإن الحضارة الرومانية قد قلبت الموازين العامة لمثل هذه الفلسفة واضحى الجسم هو المحرك الأساسي للمجتمع والدولة على السواء. وليس كل جسم من الأجسام قادر على ذلك بل فقط أجسام رجال الطبقة الحاكمة من النبلاء. وعلى الرغم من دعوة شيشرون في كتابه القوانين الى أن مفهوم المواطنة مفهوم عام وشامل في الامبراطورية إلا أن هذا المفهوم بقي في حيز النظرية دون دخوله التطبيق العملي على الاطلاق، وبذلك فقد خلت الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الرومانية من النظرة الكانتية التي دعت الى فحص الأسباب الطبيعية وراء تصرفات الانسان وأفعاله. ويبدو أن الامبراطورية الرومانية لم تجد سوى أفعال القوة وسياسة «فرق تسد» بين مستعمراتها كأسباب لاستمرار وجودها.

والامبراطورية الرومانية أبعد ما تكون عن الوحدة الكلية الشاملة التي تحدث عنها اسبينوزا واقرب ما تكون الى صراع العواطف الهوبزية التي اوجدت الهوة السحيقة بين الاثرياء والفقراء داخل المجتمع. ويمكن أن تصدق في الامبراطورية النظرية الداروينية القائمة على البقاء للافضل والاقوى. وباختصار فإن حقوق الانسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وان وجدت على الورق، الا أن تطبيقها العملي لم يكن في الحسبان. وسوف نتعرض لمناقشة هذه القضايا بعد الحديث عن فترة العصور الوسطى المسيحية.

- ٥ -

حقوق الانسان في الفترة (٥٠٠-١٥٠٠م)

خرجت المسيحية من ثنايا الأمراض الخبيثة التي أصابت روما في نهاية عهد الامبراطورية، واتخذت المسيحية من الروحانيات أساساً تقيم عليها فلسفتها الجديدة (وكان هذا الجسد الذي طالما اعتد به الرومان فوفروا له كل متع الحياة لم يستطيع الاستمرار الى النهاية. وقد وجدت المسيحية أن الإنسان لا يحيا بالخبز وحده مبدأ سينير للانسانية التي عانت من الظلم والطغيان طريقاً للخلاص. ومن خلال انقاض روما بنت المسيحية مدينة سماوية على اكتاف المتدينين الذين تقبلوا شرور الحياة من ألم ومرض وضعف على أنها حقائق لا بد من التعايش معها، وعلى ذلك فقد ساوت المسيحية بين معتنقيها، وربت فيهم خلائل لم تعرفها روما من قبل.

واذا كان الأثيني القديم قد شعر بحريته وبعدم غربته وبحبه للطبيعة واجباره للالهة بأن تقوم بحراسة مدينته وبأنه زائر لهذا العالم عليه أن لا يدفع ثمن وجوده فيها، فإن المسيحي قد عكس هذه الصفات جميعاً بحيث وجد حريته المنشودة في عبادة المسيح والخضوع له، وبشعوره بالغربة الدائمة اذ أن غربته تنتهي بلقائه المسيح والحياة في حضرته الخالدة، ورأى في العزلة والرهبنة مبدأ يساعده على التأمل والتفكر، وشعوره الدائم بأنه زائر لهذا العالم الثاني والذي يجب أن يدفع ثمناً نتيجة ارتكابه لأعمال الشر وان كان المسيح قد وهب نفسه ومات على الصليب متألماً من أجل خلاص بني الانسان.

وقد شعر المسيحي بالخوف من الروماني باستمرار. وقد تعرض المسيحي لاقصى أنواع العذاب في مجتلدات روما، وشوهت الفتيات المسيحيات اللواتي مزقت اجسادهن اربا وقدمت أجسادهن للحيوانات الكاسرة على مرأى الطبقة المتنعمة الرومانية. وعلى ذلك فقد بنى المسيحي بيوته ومعابده في المغاور والكهوف المنتشرة في تلال روما. وظلت المسيحية حركة سرية طيلة وجود الامبراطورية الرومانية غمرها شعور الاخوة الإنسانية. ونظر المسيحي الى الروماني كانسان فاقد القيمة والانسانية ونظر الى المسرح والمجتلد والحمام الروماني نظرة استياء كاملة.

ولعبت الرهبنة دوراً هاماً في تقليل عدد سكان المدن الرومانية مما جعلها عرضة للغارات الخارجية التي اودت بالعمران الحضري وأصبح من لديه مخبأ في الريف آأمن بكثير من قصر في المدينة عرضة للسلب والنهب. والى جانب التغير في المباني والمنشآت

التي بدأ الخراب يدب فيها فقد كان التغيير في العادات والاعراف والقوانين ظاهراً للعيان خلال النصف الاول من القرون الوسطى. وكان الرهبان ينشدون الحفاظ على أرواحهم قبل الحفاظ على اجسادهم. وعليه فقد بنوا الأديرة والكنائس والفوا بين القلوب وتعايشوا معاً متساوين هادفين الى خدمة الله. وكانت هذه الجماعات في البداية تنكر الملكية الفردية والسلطة والاعلاء من شأن النظام والأمانة والدقة والاخلاص والعمل الدؤوب وفوق هذا وذاك هدفت الجماعة الى خلق جو من الراحة والأمن والاستقرار والطمأنينة العقلية. فاذا كان القصر الملكي في الحضارات القديمة مركز القوة والسيطرة والجاه والنفوذ أصبح الدير والكنيسة مركز التجمع التجاري والاختلاط وتسيير أمور العامة.

ومكان تجمع الأفراد المتساوين في الضراء والسراء، ولكن حياة العزلة والتأمل التي وفرها الدير والكنيسة حتى القرن العاشر تقريباً لم تعد كذلك بعد غزوات قبائل الشمال، الأمر الذي دعا القساوسة لتحمل أعباء الدفاع عن حياتهم الهادئة في الاديرة.

ومع التقدم الاقتصادي منذ القرن الحادي عشر وحاجة الناس لتبادل انتاجهم المهني والزراعي أصبح لقاءوهم الاسبوعي في سوق غالبا ما توسط مكانه مجموعة من الاديرة والتجمعات السكنية الأخرى خارج الكنائس والأديرة التي ضمنت حماية السوق من التعرض الخارجي والتي شكلت فيما بعد طبقة التجار. ويلاحظ أن الحاجة الماسة الى الأمن والاستقرار قد جعلت التعايش ممكناً بين كافة فئات المجتمع الذي تألف من الراهب والناسك والحرفي والصانع والتاجر والمعلم والشاعر. وظل هذا التوازن بين الفئات المذكورة حتى نهاية القرون الوسطى دون سيطرة احدى الفئات على غيرها. وعلى الرغم من عدم تحقق الحرية والمساواة في الحقوق العامة تحقيقاً كاملاً إلا أن احداً لا يبالغ ان قال أن الاخاء داخل المجتمع الواحد كان سائداً الى حد كبير. ولكن التطور الحضري والتجاري ادى إلى ظهور المنافسة بين المجتمعات الاوروبية المسيحية مما اعاد ظهور قوة الأمراء وسلطتهم (امراء الاقطاع) عن طريق بيع انتاجهم في أسواق غير السوق المحلي الذي لم يستطع استيعاب الانتاج.

ومع قبول برابرة الشمال للمسيحية بسبب الامان والقوة الاقتصادية التي وفرها رجال الدين المسيحيين أكثر مما وفره لهم أمراؤهم الغازين، اتسع النشاط الكنسي وقوى نفوذها ولم يستطع الملوك والامراء الا الخضوع لها. وكانت القوة الاقتصادية الكنيسة قد وضعت في يدها تنظيم السوق التجاري والاشراف عليه وتأمينه ولم تسمح لارباب الحرف أو التجار أو غيرهم بالقيام بهذه المهام. وعلى ذلك يمكن القول بأن الحياة

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العصور الوسطى كانت حياة دينية كنسية صرفة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من التعاليم الدينية المسيحية التي دعت الى الحب والمساواة الا أن التقدم التجاري منذ القرن الحادي عشر ادى بامراء الاقطاع إلى تحويل أراضيهم الى مراكز حضرية تجارية عندما ادركوا ما يمكن أن يدر عليهم الايجار من أرباح. وزاد هذا النوع من النشاط بعد الحروب الصليبية التي فتحت المجال للسلع الاستهلاكية الشرقية. وقد أدى هذا الوضع الاقتصادي الجديد (لنقل ظهور طبقة التجار الباحثة عن الربح) الى تأثير اجتماعي اطاح بفكرة المساواة والأمن الذي دعا اليه الدين المسيحي.

ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي ومع التقدم التجاري والزراعي وتكديس رؤوس الأموال لدى فئة التجار وتعاونهم مع الطبقات الحاكمة ادى ذلك الى هوة غير معبورة بين من يملك ومن لا يملك حتى أن الصراع والعداء بدأ في الظهور بين الطبقات الغنية من التجار والحكام وبين الفلاحين والمزارعين. وعلى الرغم من وجود الحقوق وامتيازات لهذه المراكز بسبب اجتذاب ارباب الصنعة والتجارة للاستقرار بها، بالاضافة الى تأمين الأفراد قانونياً وعسكرياً، الا أن ولاء الافراد التقليدي الذي انحسر في العائلة والأرض قد تحول الى الامير الاقطاعي. ومع مرور الزمن اصبح الصراع واضحاً على السلطة بين الطبقة الحرفية المتوسطة وطبقة المقربين للأمير الاقطاعي.

وتميزت فترة العصور الوسطى بسيادة الاراء والانظمة الكنيسة، وقد اجبرت الكنيسة الافراد عملياً على اتباع ارائها وانظمتها. فكان التماس غفران الكنيسة والموافقة عليه مطلب أساسي في حياة الأفراد. حتى أن الأمر قد امتد ليشمل الملوك أيضاً الذين كانوا يرتعدون خوفاً من عقاب الكنيسة لهم عن طريق حرمانهم من غفرانها.

وبناء على التقسيم الاداري والسياسي للمناطق التي انقسمت الى اسقفيات يرأس كل منها اسقف وابرشيات يرأس كل منها قس، كانت الكنيسة مركز الحياة اليومية، بل أن نشاط بعضها اتسع لتصبح بمثابة مكان للحجيج يحج اليه الناس للتبرك من قبور القساوسة ورجال الدين. وكان اجتذاب الناس للأماكن الدينية أكثر شأناً من التجمع للحصول على حريات سياسية أو مشاركة في تجارة رابحة. وكان للكنيسة نشاطها الواسع في أعمال الخير والإحسان كانشائها المستشفيات للمرضى والملاجيء للفقراء والمعدمين واللقطاء، واستطاعت الكنيسة أن تعمم فلسفة التقشف والانصراف عن الأمور الدنيوية والتوجه الى العبادة والزهد. وقد اتسمت القوانين الدينية فيما يخص حقوق الانسان بالمساواة طالما أن الفرد ذاته لا يخرج من نطاق الاطار الذي رسمته له الكنيسة.

وعلى الرغم من هذه المساواة فان مجتمع العصور الوسطى كان يقوم على أساس طبقي. وقد كان الفرد المستقل أو الذي يحاول الخروج عن الاطار الكنسي يعرض نفسه للحرمان من غفران الكنيسة ولم يكن هناك سبيل للأمن والاستقرار الا عن طريق حماية الجماعة، ولم يكن هناك وجود للحرية الفردية(١).

لم يكن للمسيحية تأثير فعال على الأوضاع السياسية بقدر ما كان لها تأثير على الأوضاع الاجتماعية. وعلى الرغم من أن العقيدة المسيحية تنص على المساواة المطلقة بناء على القاعدة الدينية التي تنص على أن الله يحب الفقراء الضعفاء تماماً كما يحب الاغنياء الأقوياء، إلا أن قادة الكنيسة الاوائل لم يضعوا هذا الاعتقاد موضع التطبيق العملي. فلم تتسامح الكنيسة تجاه الاختلافات الدينية ولم تقبل التعايش مع ديانات أو أفكار أخرى. وقد وضعت المسيحية ذاتها في صراع مع النشاطات المدنية الاغريقية القائمة على أساس انها اعلى مراتب تحقيق الإنسان لذاته، ولكنها حاولت التعايش مع قضية القانون الطبيعي. فعلى المستوى النظري كان امراء الاقطاع والحكام مقيدين باخلاقيات القانون الطبيعي من جهة ومسؤولية الكنيسة الروحية. وعلى الصعيد العملي فإن قوة الكنيسة وسيطرتها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وتحالفاتها مع الاقطاع وقفت حجر عثرة في ظهور أي قوة علمانية.

وحتى وثيقة الماجنا كارتا Magna Carta التي كتبت سنة ١٢١٥ والتي تعتبر نقطة تحول في الحريات الانجليزية، كانت اصلاً من إنتاج النبلاء لتخفيف وطأة الحكم الملكي عليهم. ومهما يكن من أمر فقد اعطت هذه الوثيقة ضماناً للرجال الأحرار عدم تعرضهم للأذى دون محاكمة عادلة من أقرانهم وحسب قانون البلاد المعمول به. وهذه الفكرة تعكس أهمية تطبيق القوانين في أي نظام سياسي لضمان الحقوق العامة والحريات الشخصية، اذ أن ضمان حقوق قليلة أفضل بكثير من عدم وجود حقوق على الاطلاق.

وعلى هذا الأساس فان حقوق الإنسان كقضية، وان لم تبرز في العصور الوسطى المسيحية، إلا أنها اتخذت مساراً مختلفاً عما كانت عليه في العصور الكلاسيكية المتمثلة في الحضارتين اليونانية والرومانية. فقد كانت الحياة العامة تتركز حول الكنيسة والاستعداد للذهاب لحياة أخرى، وما حياة الإنسان الا عبارة عن رحلة بين نقطتين. وعلى

---

(١) لتفاصيل أكثر عن الحياة القانونية في تلك الفترة أنظر في:
Henri Peienne, The Economic and Social History of Medival Europe. (New Youk: Harcourt Brace Jovanovich, 1937), translated into Engligh by I.E. Clegg.

الرغم من تغيير الأوضاع العلمية بظهور الجامعات والمدارس وتحسن الأوضاع الصحية والبيئية إلا أن الحياة المعيشية كانت حياة جماعية تتركز حول الأسرة التي تنظم شؤونها الكنيسة. ومع هذا وذاك، واذا أردنا مطابقة النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من هذه الدراسة بأوضاع العصور الوسطى المسيحية نستطيع القول بأن الكنيسة قد حلت مكان النفس الارسطية كمحرك أساسي للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبات واضحاً ان التجربة الانسانية الكانتية كانت ابعد ما تكون عن حياة تلك الفترة الزمنية، وجمدت صراعات عواطف هوبز بحيث طمست أو كادت تاركة هذه العواطف تسليم زمام أمورها للسلطة الكنسية التي تنظم شؤون افرادها، فالصراع بين الطبقات الغنية والفقيرة كان غالباً ما تؤكد الكنيسة على ضرورة بقائه من حيث أنه مطلب الهي. فالله يحب الفقراء، تقول المسيحية، ولذا فقد خلق الكثير منهم. واذا زاد الصراع عن حده فقد كان للكنيسة طرقها الخاصة في إعادة الأمور الى ما تريده من أمن واستقرار وان كان هذا الأمن لمصلحة طبقة ضد أخرى. وقد تكون الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية حال تنطيق على تلك الفترة من حيث قدرة الكنيسة على جمع كل متناقضات المجتمع في وحدة واحدة إلا أن هذه الوحدة لم تكن قائمة على تساوي جميع الافراد والجماعات بعضهم ببعض. فالوحدة الشاملة التي تحدث عنها اسبينوزا هي وحدة الوجود التي لا تفرق بين العلة والمعلول، أو بين السبب والنتيجة، وعلى الرغم من أن حاجة الكنيسة للمجتمع المسيحي كانت بقدر حاجة المجتمع للكنيسة إلا أن تفوق رجال الدين قد وضعهم في منزلة أرفع بكثير من منزلة الجماعات، وعليه فإن الوحدة الكلية الشاملة التي ظهرت على الصعيد النظري لم تقوى على الاستمرار في التطبيق العملي بدليل ما صاحب نهاية الفترة من تمرد طالب به الامراء والملوك وشجعهم في ذلك نفر من رجال الدين أنفسهم.

وحتى أن تجريبية كل من جون لوك وديفيد هيوم لم تكن قادرة على نقل مجتمع العصور الوسطى المسيحية التي عقدت العزم على أن تبقى الامور في اطار ديني بحت دون الخروج منه، فقضية حقوق الانسان أو أي قضية أخرى، إن كان لها أن تعيش فلا بد من أن تخضع للاطار الديني البحت. حتى أن الامر قد امتد لينفي نظرية الانتخاب الطبيعي الدارويني من حيث أن ارادة الله قد قدرت لكل فرد موضعه الذي لا يخرج عنه دون النظر الى الارادة الإنسانية أو حرية الفرد.

وقد يلاحظ الباحث أن قضية الاسترقاق التي تحدث عنها توينبي قد استمرت في عرض قوتها والتأثير في مجتمعات العصور الوسطى، حتى عندما كان يحرر القن الذي

يعمل عند سيده سنة واحدة، إلا أن الاسترقاق الفكري ظل سائداً والى أمد طويل. وقد لا يبالغ الباحث ان قال ان مجتمع العصور الوسطى المسيحي أو مجتمعاته كانت قادرة على امتصاص ثقافة القبائل الجرمانية التي قوضت الحضارة الرومانية والتي تعودت على حرية تلقائية دون ارتباط بقانون أو عقيدة لتدخل هذه القبائل وغيرها في اطر القوانين الدينية.

وعلى الرغم من الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك حسب التصور الماركسي الا أن الكنيسة كانت قادرة على احتواء مثل هذا الصراع الذي لم يتح مجالاً لبروز الوعي وخاصة ذلك المتعلق بقضية حقوق الإنسان.

وعلى ذلك يمكن القول أن النظريات التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في تفسير قضية حقوق الانسان غير قادرة على شرح الأمر في فترة العصور الوسطى لسبب واضح وبسيط وهو وجود القانون الكنسي الذي كان قد حدد القضية مسبقاً. وسوف نختتم هذا الفصل بالنظر الى بعض قضايا حقوق الانسان وعلى رأسها قضية حريته من حيث انها تشكل جوهر وجوده ذاته في الحقب التاريخية المنوه عنها، وما يرتبط بها من قضايا كقضايا الحرب والسلم والعنف والانتقام وموضوع العبودية.

- ٦ -

بعض الحقوق الانسانية في الفترة تحت البحث

ستناقش هذه الدراسة موضوع حرب الانسان وسلمه في موضع آخر ولكننا هنا نحاول استقرائه الفترات التاريخية المتعاقبة التي اهتم بها هذا الفصل علناً نستطيع أن نقرر ما اذا كان الانسان بطبيعته عدوانياً أو مسالماً؟ أم عليه أن يظل في حالة استعداد للحرب ليضمن السلم؟

ان الذي لا شك فيه أن التاريخ الإنسان شاهد وما زال يشاهد فترات حرب واخرى نقيض ذلك. وتسود الناس نزعات عدوانية وأخرى ودودة تجاه بعضهم بعضاً. ويلاحظ الباحثون في الأمر وجود الحالتين: حالة الحرب وحالة السلم. ويلاحظ أيضاً ان تاريخ الحروب مركز حول اولئك المستقرين واولئك الرحل من القبائل. فالحضارات القديمة التي سادت في بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة تعرضت لغزوات اولئك الطوافين الجوالين الراكبين على عرباتهم الحربية، وقد لعبت التكنولوجيا دوراً بارزاً في القضاء على الطبقات الارستقراطية الحاكمة التي لم تكن تملك العربات الحديدية في القتال. وقد قامت القبائل

المتجولة الهادفة الى توسيع رقعتها المكانية بعد زيادة سكانها بالهجوم على مدن الحضارات القديمة حتى استطاعت هذه الحضارات أن تفهم سر انكساراتها الحربية الناتجة عن عدم قدرة جيوشها من المشاة والوقوف أمام الآلة الحربية للغزاة الذين يستخدمون الخيالة والعربات الحديدية. يقول رايلي في ذلك:

> واضطرت هذه الحضارات القديمة الى ارغام مشاتها الذين يتبعون أسلوب العصر الحديدي على التكيف مع حرب الخيالة الجديدة، أو الى استئجار البدو المرتزقة لحماية جوانب جيوشهم أو الاستسلام للهزيمة. وقد دفعت الامبراطورية الآشورية ثمناً باهظاً لفهم الوضع الجديد، اذ اكتسحها البدو سنة ٦١٢ق.م/ واستأجرت الامبراطورية الفارسية في ايران البدو المرتزقة، وكان حكام المملكة الآسيوية (شين) من القلة التي تمكنت من تبني اسلوب حرب الخيالة من تلقاء نفسها، ولذا لم يتمكنوا فقط من صد الغزو القادم من وسط اسيا، بل استطاعوا اكتساح الدول الآسيوية المنافسة، واطلقوا اسم (شين) على الصين الموحدة سنة ٢٢١ ق.م غير أن غزوات البدو للصين التي تمت بعد ذلك، اثبتت أنها أكثر نجاحاً، ومع القرن الرابع الميلادي تمت الاطاحة باسرة هان القديمة التي حكمت ٦٠٠ سنة، وأصبحت الصين سلسلة من الدول القبلية مرة أخرى[1].

وما حل بالصين حل بالامبراطورية الاخرى كالامبراطورية الرومانية الغربية التي شاهدت الانهيار الكامل على أيدي قبائل الشمال الجوالة الذين كانوا يتقنون الفروسية وتكنولوجيا القوس والسهم، الأمر الذي رفض مشاة الرومان تعلمه. أما الامبراطورية الرومانية الشرقية التي تعلمت من فنون الشرقيين الحربية فقد استطاعت أن تمد من عمر امبراطوريتها الى ألف سنة أخرى. وكان آخر أنواع هذه الغزوات الغزو المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي.ومع استخدام البارود منذ القرن الخامس عشر الميلادي وتقدم تكنولوجيا الاسلحة النارية انتقلت الغلبة الى سكان المدن وقدرتها على صد الهجمات البدوية من الخارج.

وقد تكون التكنولوجيا عاملاً حاسماً من عوامل النجاح في الحرب من أجل تحقيق الأمن والاستقرار على الصعيدين الداخلي والخارجي، ولكن الناظر الى التجارب التاريخية يرى أن تطبيق مفاهيم الحقوق الانسانية من خلال قوانين الدولة تلعب دوراً لا يقل أهمية

(١) كافن رايلي، الغرب والعالم، سبق ذكره، القسم الأول من الترجمة العربية، ص ١٢٧ .

عن دور التكنولوجيا العسكرية في الوصول الى الهدف المنشود. وقد نكتفي هنا بالتجربة الرومانية التي قدمت قوانينها أفكار الحرية والمساواة والديموقراطية ولكنها حصرت هذه المفاهيم في فئات معينة الأمر الذي افقدها ولاء الافراد.

بعد هزيمتهم من قبل القبائل الغالية التي كانت على حدود الامبراطورية الرومانية اقتنع الرومان بأنه لا بد من تغيير تنظيم جيشهم الارستقراطي. هذا الجيش الذي لم يكن يتألف من كافة المواطنين. وقد كانت الغالبية العظمى من الناس قد استبعدوا من العمل العسكري لانهم لا يملكون الموارد الاقتصادية وبخاصة الأرض، ولكن الهزيمة العسكرية الرومانية سنة ٣٩١ ق.م على يد الغاليين أجبرت القيادة السياسية على تطبيق مبدأ المساواة لعامة الناس وادخال الديموقراطية في الجيش. وعليه أصبح العامة مواطنون وكان عليهم الاشتراك في الجيش، وقامت الدولة مقابل ذلك بتوزيع الاراضي على من لم يملك أرضاً. وخول الدستور الجديد الجمعية الشعبية اجازة القوانين باتخاذ القرارات الخاصة بالحرب والسلم. وعليه فقد أصبح الناس جميعاً ينظرون الى القوة العسكرية التي تملك قرار الحرب أو قرار السلم. والمعضلة التي نتجت عن ذلك أن اصبح الرومان، على غرار القبائل الشمالية، رأت في قرار الحرب أمراً يفضل بكثير قرار السلم الأمر الذي جعل منها جنداً محاربة على الدوام. وتحولت الحروب الرومانية الى حروب امبريالية صرفة حيث أن الطبقة الثرية الارستقراطية استمرت طبقة حاكمة برغم التغييرات الدستورية الجديدة. فمع أن المجلس الشعبي غير مقصور على أحد الا أن كفة الطبقة الارستقراطية هي الغالبة بسبب نظام التصويت المتبع الذي كان يتم من خلال الجماعات وليس الأفراد، حيث كان الارستقراطيون يشكلون الغالبية العظمى من هذه المجموعات التي كان لكل منها صوت واحد. وكان العامة يدلون بأصواتهم لهذه المجموعات الارستقراطية التي كانوا يشعرون معها بنوع من الأمن، أو لأنهم تعودوا الخضوع للسلطة، أو لعلهم تعلموا التسلسل القيادي من خلال خدمتهم العسكرية. أضف الى ذلك أن مجلس الشيوخ الروماني كان عبارة عن مجلس استشاري يتألف من الأسر النبيلة. ولم يملك المجلس الشعبي الا الموافقة على المشاريع التي يقرها مجلس الشيوخ. ونتيجة لهذا النمط الشعبي الديموقراطي استقرت السلطة الحقيقية في يد الارستقراطيين الذين كانوا يسيطرون على قرار الحرب والسلم. وعليه ومنذ سنة ٢٨١ق.م توجهت روما الى الدخول في حروب مع الامبراطوروريات الاخرى كالامبراطورية الهلينية في جنوب ايطاليا بدلاً من الوقوف أمام الهجمات القبلية، وفي سنة ٢٠٠ق.م، وعلى الرغم من رفض المجلس الشعبي (مجلس المئة)، اعلان الحرب

على امبراطورية مقدونيا اليونانية، الا أن مجلس الشيوخ استطاع فرض الحرب. وبعد أن تم النصر للرومان ناصر مجلس الشيوخ الطبقة الثرية المقدونية ضد ثورات الطبقات الدنيا التي رفضت الانصياع للهزيمة. ولكن الامبراطورية الغازية استطاعت تطبيق النظام العسكري في بلاد اليونان، ودمرت مدينة كورنثة التجارية وتحولت اراضيها الى ملكية ارستقراطيي روما. ودمرت مدينة قرطاجنة سنة ١٤٦ ق.م رغم أنها لم تقم بأي عمل عدائي على الاطلاق، ولكن قرار مجلس الشيوخ قد نص على ضرورة تحطيم هذه الدولة المزدهرة[١].

ونتيجة لذلك فقد اعتمدت الامبراطورية، التي اتسعت وامتدت الى مناطق شاسعة، على المستعمرات اعتماداً كلياً، حيث اتاحت المستعمرات فرصا ذهبية للغنى الفاحش دون تعب أو شقاء، فقد تقاضى الحكام الرومان رشاوي وغنائم مما دفعهم لمزيد من الحروب ومزيد من السلب والنهب. وأصبحت الحرب هي المعول عليها في السياسة والاقتصاد والادارة، الأمر الذي أدى الى تدهور الاوضاع العامة في الامبراطورية بعد أن فقد المواطنون مزارعهم وهزم جيشهم وذهب سلطانهم السياسي ادراج الرياح منذ عام ٢٧ ق.م حتى سقوطها عام ٤٧٦م بتتابع الفوضى والقمع والحروب الاهلية.

وطالما أننا في سياق الحديث عن الحرب والسلم فان ظاهرة العنف ايضاً من الظواهر التي تقضي على جملة الحقوق الانسانية التي سنتعرض لها لاحقاً. وقد عرفت القبائل الجوالة البدوية قيمة القسوة للتدليل على الشجاعة والبأس. واختلطت القسوة والفظاظة بالشجاعة لديهم. وسمي من له القدرة على السلب والنهب والتدمير شجاعاً وهكذا. ويقتطف رايلي عبارة اميان مارسيلين Ammien Marcellin في وصفه لقبائل الهان للتدليل على عنفهم حيث يقول:

> ان عنفهم لا يعرف حدوداً. فكانوا يكوون وجنات أطفالهم حتى لا تنموا لحاهم. وهذه المخلوقات القصيرة القوية المتملئة الاجسام الغلاظ الاعناق، لا يطهون الطعام، ولكنهم يلتهمون الجذور البرية واللحم النيء لاول حيوان يصادفهم. وليس لهم مأوى ولا مدافن، وليس عندهم سوى ملابس من جلد الفئران RATS يرتدونها الى أن تتهلهل. ويقال أنهم مقيدون بجيادهم، لا يترجلون ليأكلوا أو ليشربوا بل غالباً ما يظلون يمتطون الجياد في نومهم واحلامهم[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨ .

واذا كانت القبائل البدوية الجوالة في مناطق عديدة في العالم تتصف بصفات القسوة هذه الا أن رايلي يقتطف قول باحث آخر للتدليل على عظمة القسوة التي وجدت في الامبراطورية الرومانية اذ يقول:

ان الفقراء الرومان المنبوذين، والايامى المنكوبات اللواتي تدوسهن الأقدام، وحتى الكثيرين من الرومان المتعلمين وأولاد الناس لاذوا باعدائهم. لقد كانوا يبحثون عن الانسانية الرومانية بين البرابرة (القبائل الجوالة) حتى لا يهلكوا من القسوة البربرية بين الرومان... لقد انطلقوا ليعيشوا احراراً تحت مظهر العبودية على أن يعيشوا تحت قناع الحرية..[1].

فاذا كان الأمر كذلك فإن الحضارة الاوروبية التي تلت تلك الحقب الزمنية إنما هي مزيج ثقافة البدوي الخيال المتجول وفقير روما المستجير من الرمضاء بالنار. وقد وصم المزج بين الثقافتين بأن الحياة لا تقوم الا على سلب ونهب ما في أيدي الآخرين، ولم تعرف تلك الحقب الزمنية شيئاً عن الحرية، والمساواة أو حياة السلم، بل كانت، على حد قول توماس هوبز، «حرب الكل ضد الكل». وعلى الرغم من خفة حدة العنف في العصور الوسطى المسيحية بفضل الدين المسيحي على الصعيد النظري إلا أن الواقع العملي يشير الى عنف فرسان العصور الاقطاعية التي قايض الملوك والامراء اراضيهم بالخدمة العسكرية من قبل الفرسان. هذه الثقافة الجديدة التي اعلت من شأن المحارب ووضعته في مكانة تليق به. واستمرت هذه النظرة حتى العصور الحديثة في رفع شأن المحارب البطل الذي استطاع أن يتسلم زمام السلطة السياسية. والأمثلة على ذلك لا حد لها ولا حصر كنابليون وديجول وازنهاور وغيرهم.

ظاهرة العنف القديمة ظلت سائدة في العصور الوسطى والعصور الحديثة ايضاً ولكنها اخذت تبريرات جديدة. فمنذ العصور الوسطى اختفت النظرة الحربية الرومانية التي لخصها كاتو Cato في مجلس الشيوخ الروماني بالقول: حفاظاً على تقدمنا الاقتصادي فلا بد من تدمير قرطاجنة قبل أن تزدهر وتتفوق علينا. وبالفعل دمرت قرطاجنة على أيدي الرومان بسبب تلك الجريمة البشعة التي ارتكبتها: تقدم مزارع العنب والزيتون بها. ولكن العصور الوسطى المسيحية والعصور الحديثة رأت أنه لا بد من مبرر للعنف، ولا بد من اقناع المحارب والمواطن على السواء ان عليهم واجب ديني أو قومي أو

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٨ .

وطني مقدس يجبرهم على التضحية بأنفسهم في سبيل الاراء والأفكار الدينية أو القوانين. فالحملات الصليبية قامت على هذا الأساس. فالواجب الديني حتم على المسيحي الطيب أن يقوم بالانتقام للرب وتخليص القدس من «الكفرة، ابناء العاهرات، ذرية قابيل» (هكذا كانوا يدعون المسلمين).

ولاسباب سياسية واجتماعية واقتصادية، لا داعي لذكرها هنا، صادفت دعوة البابا اوربان هوى في نفوس فقراء اوروبا وتوجهوا الى الشرق يذبحون ويقتلون باسم الرب. ولم يكتفوا بذبح المسلمين في مدينة القدس بل مارسوا عملية الذبح والقتل في يهود المدن الاوروبية.

ويقودنا الحديث عن الحروب ومكاسبها الى موضوع العبودية الذي سلب الانسان حريته وجوهر وجوده كانسان. ويشير التاريخ الى أن التجمعات الإنسانية كانت وما زالت تنظر للاجناس الأخرى على أنها من طينة أقل شأنا. حتى أن الأمر يعدو ذلك الى المجتمع الواحد الذي يتألف من عشائر وقبائل، اذ تنظر كل عشيرة وقبيلة الى ذاتها على أنها مركز الكون وافضل من غيرها. وقد درجت عادة علماء الانثروبولوجيا من أمثال ليفي شتراوس Levey Strauss ان العبودية شيء قديم وما فكرة الاخوة الانسانية الا شيء جديد، بينما يؤكد مايكل ليريس Michael Leiris ان العبودية شيء مصطنع نتج عن الحاجة الاقتصادية المتعلقة بالحروب[١].

ومهما يكن السبب في العبودية، سواء كان اللون أو العرق، أو الحاجة الاقتصادية أو غير ذلك فللعبودية تاريخها المميز. وقد وجد العبيد دائماً في نهاية السلم الطبقي الاجتماعي، وغالباً ما تشكك السادة فيما اذا كان العبيد يتمتعون بنفوس مثلهم أم أنهم مجرد آلات حيوية. وقد رأت المدرسة الافلاطونية في تفسيرها للعبودية بأنها حالة طبيعية جداً، وفحواها ان اليونانيين انسانيون وغيرهم برابرة متوحشون وهم العبيد. وقد ربط افلاطون هذا التقسيم البشري بالنظام السياسي الذي لا يقوم، حسب ما جاء في الجمهورية الا على طبقات ثلاث: الفلاسفة، الجند واخيراً عامة الناس. ويتميز الفلاسفة بالحكمة والمعرفة وهم اليونانيون وأما العبيد فلا يملكون الحرية ولا بد لهم من تقديم الطاعة والولاء للانسان الحر (اليوناني). ويذهب ارسطو الى ما ذهب اليه افلاطون من حيث ان العبودية أمر طبيعي، وأن الحرية مقصورة على المواطن اليوناني فقط دون سواه، ولا يحق

---

(١) UNESCO, Race and Science, (New York: Columbia University Press, 1951.
والكتاب مجموعة من الاراء لباحثين مختلفين.

ليوناني أن يستعبد يوناني آخر.

وأما المدرسة الكلبية فقد رأت في نظام العبودية ظلماً لا بد من التخلص منه، ونادت بالمساواة عن طريق تمسكهم بالزهد الذي يزيل أسباب القوة والظلم، ولذلك يتساوى الناس جميعاً فلا حاكم ولا محكوم ولا سيد ولا مسود. وايدت المدرسة الرواقية دعوى المدرسة الكلبية اذ آمنت بأن نظام العبودية هو نظام ضد الطبيعة ومنطقها، فالناس جميعاً أخوة، واعتبروا الانسانية جمعاء أسرة واحدة. وقد أثرت الفكرة الرواقية في روما وانتشرت بين كتابها وادبائها. ولكن الفلسفة الرواقية، وعلى الرغم من مناصريها، إلا أنها لم تحقق فكرة الأخوة الانسانية والغاء نظام الرق في الامبراطورية الرومانية. وحين ظهرت المسيحية وأصبحت دين الدولة الرسمي حل الدين مكان الفلسفة، وأقامت المسيحية دعواها على الطاعة والخضوع والاستسلام، فالمسيحي ملزم بالخضوع للكنيسة والأمة ملزمة بالخضوع للحاكم والعبد ملزم بالخضوع الى سيده. وعلى ذلك فقد وضعت العصور الوسطى الناس في اطار عليهم أن لا يخرجوا منه الأمر الذي أدى بهم لأن يفقدوا حرياتهم.

ولم تكن معاملة العبيد على درجة واحدة عند الأمم اذ انها تختلف عن بعضها بعضاً، فلدى الجماعات البدائية كانت معاملتهم حسنة ولم تكن سلطة السادة عليهم سلطة مطلقة، وكان يعتبر العبد فرداً من أفراد الأسرة. وتميزت روما عندما كانت مدينة صغيرة بمثل هذا النوع من المعاملة مع عبيدها، ولكن الصورة تغيرت عندما تجاوزت روما حدودها وأصبحت امبراطورية، اذ أصبح العبيد عنصراً أساسياً في اقتصاد الدولة والأسرة المالكة للعبيد. وقد بررت روما انحطاط العبد الى درجة الحيوان لتقوم على استغلاله بالطريق التي تناسبها. فكان للسيد الروماني حق على عبيده ان شاء أبقاهم أحياءً وان شاء قتلهم، وان شاء قدمهم لمصارعة الوحوش الكاسرة حتى الموت في مجتلداتهم. وأما العصور الوسطى المسيحية فقد اعتبرت الرق نظام ألهي واوصت العبيد بتحمل ما يلقوه من سوء أعمال سادتهم، وفي الوقت ذاته دعت السادة الى أن يرأفوا بعبيدهم المسيحيين دون غيرهم إلا اذا تنصروا[1].

(١) عبد السلام الترمانيني، الرق: ماضيه وحاضره (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٩)، ص ٥٣ - ص ٥٨ يقارن المؤلف بين معاملة الرق في الغرب والشرق ويرى أن الصينيين والمصريين القدماء واليهودية قد عاملت رقيقها معاملة حسنة خلافاً للغرب، وبخاصة الامبراطورية الرومانية، ويخلص الترمانيني الى القول بأن شرائع الشرق وقوانينه كانت على اختلافها، أرحم بالرقيق من قوانين الغرب، وان المسيحية، وهي رسالة انسانية، اضطرت بتأثير الظروف التي عاشت في ظلها في اوروبا، أن تتأثر بالفكر الغربي في النظر الى الرقيق». المرجع المذكور أعلاه، ص ٥٩ .

هذه بعض القضايا التي خصت حقوق الانسان ذات العلاقة الوثيقة بالحرية الانسانية والارادة الانسانية في الحضارات القديمة. ترى هل تغير الحال في العصور الحديثة منذ أفول العصور الوسطى وظهور الدولة القومية الاوروبية وثورات القرن الثامن عشر التي دعت الى الحرية والمساواة والاخاء؟ هذا هو موضوع الفصل اللاحق.

الفصل الثالث

حقوق الإنسان في التاريخ

(العصور الحديثة)

تشير النظرة الأولية للطبيعة الى أنه من كل المخلوقات التي تدب
على الأرض لا يوجد أحد منها قست عليه الطبيعة بقدر قسوتها على
الإنسان، وذلك لكثرة ما أودعت به من غرائز وحاجيات ضرورية، وما
حبته من مقومات بسيطة للتخفيف من حدة تلك الحاجيات اللامتناهية.

David Hume, Treatise of Human Nature, (London: Dents, 1951), Vol. 111, Part 11, Chapter 11, p. 191. First Published 1911.

- ١ -

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى التعرف على قضية حقوق الإنسان منذ ظهور الدولة القومية في أوروبا وإنتهاء فترة العصور الوسطى المسيحية وحتى الوقت الحاضر مروراً بإعلان حقوق الإنسان العالمي من قبل هيئة الأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين. ويحاول الفصل الإجابة على الأسئلة التالية: ما هو أثر الحركات الأوروبية التي دعت الى الحرية الفردية بدلاً من الحرية الجماعية، والبعد عن الإطار الفكري الذي رسمته الكنيسة في العصور الوسطى على قضية حقوق الإنسان؟ وما هو أثر ثورات القرن الثامن عشر على ذات القضية؟ وفوق هذا وذاك يحاول هذا الفصل رسم صورة جديدة للإنسان الغربي الحديث قد تكون مختلفة عن إنسان العصور الوسطى في ظل أنظمة سياسية وإجتماعية وإقتصادية جديدة.

- ٢ -

الى العصور الحديثة

منذ أن هبط الإنسان من على الأشجار الى الأرض، على حد قول توينبي وجد أن لا خيار له إلا أن يكون قاتلاً أو مقتولاً. وبالفعل فمنذ وجوده على سطح هذه الأرض وجد الإنسان نفسه وجهاً لوجه أمام قضية بقائه وإستمرار حياته. ويشير إستمرار وجود الإنسان الى قدرته على تخطي معضلة بقائه، ولكن بقاؤه هذا ما زال خاضعاً لحاجياته الضرورية التي تجعل منه كائناً بائساً حتى في أكثر دول العالم تقدماً. وفي الواقع فقد إستطاع الإنسان أن يستمر في الوجود ولكنه لم يستطع بناء جنة على الأرض، ونحن لا نتوقع منه ذلك. فعلى الرغم من التقدم الذي أحرزه منذ أن إكتشف النار وإستعمل الحديد وإكتشف الزراعة ودجن الحيوان الى بنائه الدولة الحديثة الا أنه ما زال يحبو للوصول الى عالم متكافىء متكاتف. وعلى الرغم من أن ما وصل اليه من تقدم لم يأت من فراغ بل نتيجة تعاونه مع الآخرين، إلا أن مشكلته تزداد تعقيداً من جراء تعامله مع الآخرين من بني جلدته. وحيث إن الإنسان لا يشبه النمل في تعاونه الدائم مع الآخرين، بل له طبيعة تتمركز حول ذاته، زادت المشكلة تعقيداً. ففي المجتمعات البدائية كانت الطبيعة تتدخل فيحل قضية التعاون أو العداء بين أفراد المجتمع، فعند شح الغذاء تتضافر الجهود للوقوف أمام المحنة، وعندما يزداد العدد السكاني يلجأ الأفراد الى العدوانية وهكذا. أما في المجتمعات المتقدمة فالأمر مختلف للغاية وخاصة عندما لا تقوم فئة من الناس بحرث الأرض أو العمل في المناجم أو ما شابه ذلك حيث يصبح المجتمع مريضاً قابلاً للتعفن والهلاك.

وللحفاظ على هذا الوضع وجد الإنسان طرقاً عدة منها الابقاء على التراث والعادات والتقاليد وكل المعتقدات التي تحافظ على أوضاع المجتمع العامة أو أن تلجأ السلطة السياسية الى إتخاذ الاجراءات السلطوية والقمعية للحفاظ على الأوضاع الراهنة. وهكذا كان، فقد إعتمدت الحضارات القديمة كالصينية والمصرية على تلك القوة في بنائها لحضاراتها وإعتمدت فترة العصور الوسطى على القوانين الدينية الكنسية للحفاظ على أوضاعها الإجتماعية والإقتصادية والسياسية.

ولكن الأمور لا تبقى كما هي، فالتناقضات الإجتماعية والفكرية والإعداد السكانية والتقدم التكنولوجي والصراعات الناتجة عنها لا بد من أن تفرز نمطاً حياتياً جديداً. وبالفعل

فقد أفرزت الحياة التجارية الهادفة الى الربح في القرن الرابع عشر والخامس عشر (هذا لا يعني أن الربح والمنفعة لم تكن موجودة سابقاً ولكنها لم تكن على الشكل الذي حصل في هذين القرنين) الى إفراز حياة إقتصادية جديدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فالسوق التجاري قد عرف قيمة عناصر الإنتاج وهي (الأرض والعمل ورأس المال) بشكل لم تعرفه العصور السابقة. وعلى الرغم من وجود الأرض والعمل ورأس المال سابقاً إلا أن مفهوم الأرض ومفهوم العمل ومفهوم رأس المال كوسائل إنتاجية ذات علاقة بلا إنسانية الإنسان مفاهيم جديدة[1]. فالأرض مثلاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر لم تكن معروضة للبيع والشراء إنما كانت دلالة على الثروة والغنى يتحكم بها أمراء الاقطاع. ولم يكن العمل سلعة تعرض في الأسواق يشتريها الرأسمالي كما أضحى الحال في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ظهور النظام الرأسمالي شاهد ظهور أنظمة جديدة للمحاسبة والبيروقراطية والإهتمام بالمدارس الإبتدائية التي تعلم المبادىء الأولية للحساب والكتابة والقراءة من أجل إستعمال ذلك في أغراض السوق التجاري وإحتياجاته، الى جانب ظهور البورصات بما تكتنفه من تحويل للنقد والمضاربة وأعمال الوساطة وأصبح التعامل بالفائدة أمر محبب جداً بعد أن كان محرما في العصور الوسطى. وقد أجاد لويس ممفورد في مقارنته بين سوق العصور الوسطى التجاري وسوق بداية عصور النظام الرأسمالي بالقول:

> بيد أن رأس المال السائل أثبت أنه مذيب كيميائي، فقد اخترق الطلاء المتشقق الذي تولى رقابة مدينة العصور الوسطى زمناً طويلاً، وشق سبيله الى صلب الجوهر، مبدياً من العنف وعدم الإكتراث في القضاء على المنظمات التاريخية ومبانيها، ما جاوز حتى مسلك أشد الحكام المستبدين تهوراً. ويمكن وصف هذ التغيير الكلي بأنه عبارة عن أن الساحة المادية للسوق في مدينة العصور الوسطى قد إستبدلت بها سوق مجردة كانت تنتشر في كل أرجاء الدولة، وتزدهر حيثما يتسنى عقد صفقة رابحة. وفي بادىء الأمر كانت السلع المادية تتبادلها الأيدي فيما بين المشترين والبائعين، الذين كانوا يرون بعضهم بعضا وهم يعقدون صفقات مالية.. وكان الهدف من الربح وتكديس المزيد من

---

(١) Robert Hellbroner, The Worldly Philosophers, (New York: Simon and Schuster, 1966, p.15.

المال لطرحه في مشروعات أخرى متزايدة التضخم[1].

ويمكن القول أن النظام الرأسمالي الجديد لا بد له. وهو يبحث عن الربح، من تحطيم الماضي وبناء مبادىء جديدة تخدم الواقع الجديد، وكان لدى النظام الجديد إستعداداً لهدم أي توازن اجتماعي في سبيل تحقيق الربح وخاصة اذا كان الأمر يتعلق بحقوق الإنسان. فالغني ازداد غنى والفقير إزداد فقراً، وأصبحت قيمة الإنسان تحسب بالدراهم، فكلما ملك الإنسان نقوداً أكثر إدادت قيمته وهكذا. وقد زادت الرأسمالية في ذلك حيث أنكرت على الفقير روحانيته، فالأهم من هذا وذاك هو كيفية الحصول على المال ليس الا. وأصبحت الحرية تعني حرية الفرد في الإستثمار وتكديس الأموال خلافاً لمعنى الحرية الذي ساد العصور الوسطى والذي عنى التحرر من الإقطاع والتزاماته. وبذلك تكون النزعة الفردية قد حلت مكان النزعة الجماعية.

ويعدو ظهور النزعة الفردية في النظام الرأسمالي الجديد الى أفكار عصر النهضة وعصر الإصلاح البروتستنتي، بالرغم من أن المصلحين الأوائل لم يكونوا بافضل مما كان عليه اصحاب السلطة الكنسية. وقد أدى الإنقسام الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر الى تسامح أكثر وذلك حفاظاً على وحدة المجتمع وخصائصه الإجتماعية. ففي سنة ١٥٩٨ مثلاً ونتيجة للحروب المتقطعة بين البروتستنت والكاثوليك أصدر هنري الرابع ملك فرنسا، قراراً ينص على حرية البروتستنط وضمان حقوقهم... على الرغم من أن قراره لم يشمل حرية العبادة لهم.

ولكن أحداً لا بد له من أن ينظر الى دور النظام الرأسمالي في قضية التسامح بين الأديان والأفكار، ففي الواقع فقد نظر الناس الى أهمية الإنخراط في النظام الاقتصادي والبحث عن الثروة والغنى، الامر الذي اقتضى منهم ان يكونوا فرديين وليسوا جماعيين، مما أدى الى عزوف بعضهم عن الدخول في صراعات معاً من أجل الدين. أضف الى ذلك أن النزعة الدينية، منذ القرن السادس عشر، بدأت حدتها في تناقض كبير. فالحقوق الإنجليزية في القرن السابع عشر كانت قد بدأت في الظهور على أثر مطالب الحقوق سنة ١٦٢٨، وكانت الحرب الأهلية التي أخذت طريقها سنة ١٦٤٢ قد وضعت حجراً ثابتاً في قضية الحقوق الإنسانية للشعب الإنجليزي من خلال ما قدمه جون لوك وتوماس هوبز.

---

(١) لويس ممفورد، المدينة عبر التاريخ، ترجمة ابراهيم نصحي (القاهرة: الانجلو، بلا تاريخ)، ص٧٦١ - ص٧٦٢ من القسم الثاني.

وعلى الرغم مما يمكن أن يقال عن النظام الرأسمالي الجديد ومساوئه الا أنه شاهد بداية حضارة جديدة وأدخلت قضية الحقوق الإنسانية الى مجال التطبيق العملي. فعلى الرغم من إدعاء الملوك بحقهم الإلهي في الحكم، وعلى الرغم من صراعهم مع البابا والكنيسة وعلى الرغم من حكمهم لأفراد مجتمعاتهم الا أن إرادة الأفراد كانت تتعاظم مع إرادة ملوكهم، مما أسفر عن مواجهة الشعوب لملوكها ووقوف كل منهم أمام الآخر مباشرة كما تمثل الأمر في إنجلترا سنة ١٦٤٢ . وقد بقيت المواجهة حتى استقرت الأمور سنة ١٦٨٨ وهو ما عرف بتاريخ إنجلترا باسم الثورة الإنجليزية التي تم تحويل السلطة بموجبها من الملك الى الشعب. وقد مثل صراع الشعب مع الملك في انجلترا صراع فكرة الحق الإلهي مع فكرة الحق الطبيعي. وقد أضفى جون لوك شرعية إنتصار الحق الطبيعي ممثلاً بالشعب ضد هزيمة الحق الإلهي ممثلاً بجيمس الثاني الذي ظل يحلم بحقه الإلهي وهو في منفاه في فرنسا.

لقد كانت فكرة الحق الطبيعي قد سيطرت على الأوساط السياسية الإنجليزية في القرن السابع عشر وكانت المبادىء الأساسية التي أثرت أفضل تأثير في دول أخرى خارج انجلترا وأهمها الثورة الأمريكية ودستور الولايات المتحدة الأمريكية. وما يقال عن فكرة الحق الطبيعي يمكن أن يقال عن قضية القانون الطبيعي أيضاً على النمط الذي تحدث عنه الرواقيون قديماً، وإستفاد جون لوك منه كثيراً. هذا القانون الطبيعي الذي أثر بدوره في فلاسفة القرن السابع عشر الذين أوجدوا مدرسة فلسفية قائمة بذاتها هي المدرسة العقلانية Rational School التي حاولت أن تجعل من الأخلاق علماً على النمط الرياضي كما ظهر ذلك عند لايبنز Leipniz.

إن أحداً لا يستطيع تصور الظلم الذي يحيق به، فقد يستطيع أن يبرر الظلم الذي يحيق بالآخرين، إلا أنه في قرارة ذاته ينكر الظلم اذا إتخذ موقفاً موضوعياً. وقد نظر أولئك الذين رأوا أوروبا تتميز منذ عهد الإصلاح حتى سنة ١٦٤٨ الى أي فكرة جديدة توقف نزيف الألم والدم. وقد وجدوا في القانون الطبيعي والحق الطبيعي والعقد الإجتماعي ضالتهم المنشودة تمكنهم من إقناع الآخرين بضرورة الأمن والإستقرار. ولكن القضية الرئيسية التي لا بد للإنسان من مواجهتها بإستمرار هي الفرق الشاسع بين ما يقال وما يفعل، بين النظرية والتطبيق العملي. وقد تكون الأفكار حلاً لقضايا الصراع الدائر بين الناس، ولكنهم (أي الناس) بحاجة الى أفكار مقبولة وشرعية. وبالفعل فقد كانت قضية الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي والعقود الإجتماعية مصدر خلاف بين مؤيديها ومعارضيها. وعوضاً أن

تكون فكرة الطبيعة وما يمت لها من قضايا مصدراً رئيسياً في وقف الصراع بين الافراد يمكن أن تكون هي ذاتها مصدر البلاء. إن إحدى الأسس الرئيسة لقضية الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي أو العقد الإجتماعي هو تحويل عامة الناس الى مساواة مطلقة يشتركون في صناعة القرارات السياسية، الأمر الذي يؤدي بهم الى اختلاف آرائهم فيعمدون الى الإقتتال من جديد. وبالفعل فقد كانت وجهة نظر توماس هوبز كما عرضها في كتابه التنين Leviathan الذي نشر سنة ١٦٥١ والذي حوّل بموجبه القانون الطبيعي الى أفكار فردية صرفة. وقد عمد هوبز أيضاً الى تحويل مصدر السلطة السياسية من الله الى الشعب، بالإضافة الى حديثه عن الحق الطبيعي في عصر لاحق.

لقد كان الإعتقاد في العصور الوسطى أن السلطة، أياً كانت، هي سلطة الله التي تشرف الكنيسة على تنفيذها. وكان الإعتقاد أن مشورة المحكوم شيء مستحسن ولكنه غير ضروري. أما عند هوبز فقد رأى أن الناس الذي يعيشون في حالة طبيعية «قاسية، قصيرة وقذرة» وجدوا أنه لا بد لهم من إعطاء أحدهم السلطة لإجبارهم على الخضوع لقوانين هي لصالح أمنهم وإستقرارهم. وعلى ذلك فلا بد من أن يتحلى الحاكم بسلطة غير مقيدة، وما على المحكومين الا الخضوع للقوانين التي تفرضها السلطة الحاكمة وهذا ما يشكل في جملته وتفصيله العدل الكامل.

والحالة الطبيعية عند هوبز لا تحتوي على حقوق محدودة كالحق في الحياة أو الملكية أو السعادة، ولكنها حقوق غير محدودة على الإطلاق. ولأن الأفراد يملكون هذه الحقوق اللامحدودة فإن حياتهم حياة الحرب المتصلة باستمرار. وبسبب هذه الحياة غير الآمنة، فإن أول ما خطر على ذهن الإنسان العاقل هو التخلص من هذه الحقوق اللامحدودة عن طريق وجود الحاكم صاحب السيادة الذي يضع القوانين ويحمي تابعيه. وعلى ذلك فإن فكرة الحق الطبيعي تؤدي الى دخول الأفراد في المجتمع المدني تحت سلطة وسيادة الحاكم، الأمر الذي يؤدي الى فقدان الأفراد لحرياتهم باستثناء حقهم في الدفاع عن أنفسهم وعن مجتمعهم. أضف الى ذلك أن النظرة الهوبزية تمنع لجوء الأفراد الى أي قانون علوي أو خارج عن نطاق القوانين الوضعية التي يأخذ بها المجتمع. وكذلك فإن النظرة الهوبزية تنكر حق ملكية الأفراد الطبيعية في حالة الطبيعة.

أما جون لوك فقد خالف هوبز وأعطى الحق للأفراد في تشكيل السلطة السياسية من جهة، وحقهم في أن تعمل هذه السلطة بمقتضى رغباتهم وإحتياجاتهم. وينطلق لوك من قاعدة تنص على حق الأفراد في خلع السلطة السياسية اذا أخلت بحقوق أفرادها في

الملكية والحرية والسعادة. وتعتبر الملكية حجر الزاوية في فلسفة لوك. فهو يؤكد على أن أصحاب الملكية يشعرون بالواجب تجاه المحتاجين من جهة وتنظيم شؤون المجتمع من ناحية أخرى.

والواقع فإن فلسفة لوك بما حوته من حقوق الملكية وحقوق رفض السلطة السياسية إنما كانت تعني التخلص من حكم ملكية ال ستيورات وتحول السلطة الملكية الى سلطة شعبية.

وبالفعل فقد وجدت هذه الفلسفة رواجاً في انجلترا وخارجها الأمر الذي صدع بنيان الملكية في انجلترا وفرنسا والولايات الأمريكية تحت السيطرة البريطانية.

وقد يضيف الباحث عناصر أخرى الى جانب ما قدمته فلسفة لوك وهوبز عن الحقوق الطبيعية للإنسان، والتي كان الرواقيون وبعض فلاسفة العصور الوسطى كتوماس الأكويني قد بشروا بها، وهو تطور النظام الرأسمالي وما صاحبه من تقدم علمي وتقني وتطور البحث العلمي الذي أثر في التركيبة الإجتماعية. كل هذه العناصر معاً إنعكست على الأنظمة السياسية وقلبت أنظمة الحكم القائمة عن طريق ثورات القرن الثامن عشر. والواقع فإن قضية حقوق الإنسان كانت مسؤولة في الدرجة الأولى عن تغيير أنظمة الحكم في دولتين غربيتين قويتين: «حكم الملك جورج الثالث على المستعمرات الأمريكية وحكم لويس الرابع عشر في فرنسا. وحقيقة أن الأفكار لوحدها لا تجدي نفعاً بمعزل عن تطبيقاتها العملية، ولكن قضية الحقوق الطبيعية للإنسان أضحت لغة العصر وجدت بإسمها الوثائق والعهود التي تحدد علاقة الفرد بالسلطة السياسية الحاكمة. وأضحى اعلان الإستقلال الأمريكي واعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي وثائق لم تقتصر أهميتها على الولايات المتحدة وفرنسا فقط بل أصبحت وثائق يتغنى بها كثير من الأفراد خارج حدود هاتين الدولتين. وقد شجعت هذه الوثائق شعوب المستعمرات الأوروبية المطالبة بحقوقهم في الحرية والإستقلال وتقرير المصير. يعلق كنيث منوج Kenneth Minogue على ذلك قائلاً:

> لقد كانت قضية الحقوق الطبيعية بمثابة طرف الفأس الحاد القطع الذي إستعملته العقلانية لهدم كثير من تقاليد العصور الوسطى المسيحية التي إمتدت الى القرن الثامن عشر في أوروبا. وقد كانت هذه الحقوق جزءاً من التطلعات العامة لإيجاد السلام العالمي مما دعا أمانويل كانت I. Kant يعتقد أن الأسر الملكية الحاكمة هي السبب الرئيسي في

الحروب، وان قيام جمهوريات يؤدي الى سلم عالمي. ونظر توم بين T. Baine الى مستقبل لا يكتنفه السلم فقط بل الى حياة إنسانية سعيدة يخضع الفرد فيها لضرائب بسيطة تفرضها الدولة وتدخل قليل من جانب الدولة في حياة الأفراد[1].

وعلى الرغم من هذا الحماس لفكرة حقوق الإنسان الطبعية كما يراها منظري الحالة الطبيعية والقانون الطبعي والعقد الإجتماعي وبخاصة عند جون لوك، لم تصادف الإستحسان عند مدارس فكرية أخرى. فالماركسية مثلاً حملت حملة شعواء على قضية الحق الطبعي والقانون الطبعي من أجل التبشير بحق أو مجموعة الحقوق الطبيعية كفكرة عمقت الهوة بين من يملك ومن لا يملك، وزادت من عدم المساواة بين الناس. فهي في الواقع لا تزيد عن كونها حقوق صورية ليس الا، فبينما لا يملك العبد شيئاً إلا أنه يستطيع أن يتمتع بملكية سيده، والرجل الحر الذي يتمتع بحقوق الحصول عليها إلا أنه من الجائز أن يملك شيء أو لا يملك على الإطلاق. وترى الماركسية أن العالم الواقعي الذي انبعثت منه هذه الأفكار عالم مقسوم بين طبقتين: طبقة قوية غنية وأخرى ضعيفة فقيرة. وقد حاولت نظرية الحق الطبعي أن تبني على هذا الواقع الأليم على حد زعم الماركسية. حتى أن الأمر يزيد عن ذلك بالقول أنها (أي النظرية) قد أضفت أو أضافت شرعية للامساواة القائمة بين الطبقات في العصور الرأسمالية الحديثة.

وقد نظرت الماركسية الى قضية الحقوق الإنسانية نظرة مغايرة لنظرية الحق الطبعي، فالإنسان كما هو عبارة عن عضو في المجتمع الإنساني وليس من حيث هو إنسان له حقوق طبعية أقرها القانون الطبعي أو الحالة الطبعية بحق العامل في أجرته يعني أكثر من مجرد عدم حق العامل في العمل بسبب ظرف إجتماعي عام كالجنس أو اللون وإن رب العمل قادر على تغيير العامل في أي وقت يشاء، ولكن حق العمل عند ماركس إنما يعني أن لكل عامل الحق في أن يقوم بعمل معين ولا يتم ذلك الا بتوفر العمل له. فالعمل في هذه الحالة ليس منّة أو هبة ولكنه حق. وعليه فإن الماركسية لا ترى معنى لحق الملكيّة في النظام الرأسمالي للعامل الذي لا يملك سوى قوة عمله.

وينتقد ماركس والماركسية قضية الحقوق الطبيعية على أساس أنها أفكار مجردة من

---

(١) Kenneth Minogue, "The History of the Idea of Human Rights," In W. Laqueur and B. Rubin, (eds.), The Human Rights Reader, (New York: The New American Library, 1979), P. 11.

جهة وأنها غير تاريخية من جهة أخرى. ويعتبر هذه القضية قد إنطلقت من مفهوم برجوازي صرف يتعلق بطبيعة الإنسان البرجوازي. فالإنسان كما هو في الواقع المشاهد، يرى ماركس، لا يعترف به كإنسان الا من خلال شكله الفردي الأناني، الا أن الإنسان الحقيقي لا يكون الا من خلال فكرة المواطنة المجردة، والواقع فإن ملاحظة ماركس لهذا الأمر بعيدة عن الصحة حيث أن الإنسان الحديث كإنسان باحث عن حقوقه الإنسانية لم تظهر للعيان الا بعد تخلصه من الحياة الجماعية التي سادت العصور الوسطى وإتجه الى حياة الفردية في العصور الحديثة. ويلاحظ أن خطأ ماركس قد انبثق من ربطة حياة الفردية بالأنانية، فكل ما هو فردي أناني الأمر الذي قد لا يكون صحيحاً في العالم الواقعي. فلا تعني فردية الفرد في التملك الذاتي إغتصاب حقوق الآخرين بقدر ما تعني أن بعض الناس يحبون الدخول في مغامرة التملك من أجل الإستثمار أو الإدخار أو من أجل الشعور بالأمن والإستقرار أو من أجل الإستمتاع بالملكية أو من أجل إقامة مراكز علمية أو عملية يستفيد منها الآخرون وهكذا. وبإختصار فإن العلاقة التي يراها ماركس والماركسية بين الفردية والأنانية علاقة ضعيفة للغاية. ويظهر نقد ماركس الشديد لحياة الفردية الغربية في القرن التاسع عشر عندما قرر أن «حق حرية الإنسان قائم على عزلة الأفراد عن بعضهم بعضاً وليس تجميعهم في وحدة واحدة مما يؤدي الى إنزواء وتقوقع كل منهم على حدة».

ولكن الواقع العملي يشير الى التجمعات العملية في الحياة العملية كما يلاحظ من تجمعهم كأفراد اسرة أو كأعضاء في جمعيات إجتماعية أو إتحادات وهكذا. ولكن هذا لا يمنع القول بأن هذه التجمعات هي تجمعات طوعية، وتمنع قضية حقوق الإنسان من تعدي أحدهم على الآخر، أو تعدي مؤسسات الدولة عليهم. وهذا ما يشكل عنصر الفردية في حياة العصور الحديثة الغربية. وهذه التجمعات الإنسانية إقتضتها ظروف الحياة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية الحديثة في الدولة الحديثة. ولكن ماركس والماركسية ترى ضرورة زوال الدولة التي ساهمت، بطريقة أو بأخرى، بإغتراب الإنسان عن ذاته وعن عمله وعن الآخرين، وإحلالها بمجموعة من العمال الذين اكتووا بنار الإغتراب، حيث يؤكدون حياة المساواة الإجتماعية والإقتصادية للجميع[1].

---

(١) For a detailed discussion on the marxist view see Karl Marx and Fredrick Engels. Collected Works, (Moscow: International Publishers, 1974). And for a well ballanced discussion of the main ideas in Marxism see Herbert Marcuse, Reason and Revolution, (Boston: Beacon Press, 1960), First published 1941. And for a critical view of Marxism see Karl Popper, The Open Society and its Enimies, (New York: Harper and Row, 1963).

واذا صح ما تقوله الماركسية فعندئذ لا أرى مبرراً لبحث قضية حقوق الإنسان في مجمتع عادل يحقق المساواة للجميع. وعلى الرغم من هذا الإتجاه الماركسي الجديد بالنسبة لحقوق الإنسان فإن الماركسية قد أوحت الى النظام الراسمالي الغربي بلفت نظره الى القضية من جديد. وقد أخذ الغرب يضيف قوانين جديدة للحقوق الإجتماعية والإقتصادية الى جانب القوانين والوثائق القديمة. فالى جانب الماجناكارتا واعلان الإستقلال الأمريكي وحقوق الإنسان والمواطن الفرنسي وغيرها من المواثيق فقد امتد الأمر ليشمل حق الفرد في إجازة عمل مدفوعة الأجر كما نص على ذلك ميثاق حقوق الإنسان العالمي. أضف الى ذلك فإن القرن العشرين قد إنتقل من ربط الحقوق بالقانون الطبيعي أو الأسباب الطبيعية الى ربطها بالإنسانية. وأضحت النظرة الجديدة هي البحث في حقوق الإنسان كإنسان له الحق في الحياة والحرية والمساواة وليس لأن القوانين الطبيعية قد منحته ذلك. وأصبحت النظرة العامة الى الإنسان الجائع والمعذب والمسجون والجاهل والمريض نظرة إنسانية صرفة لا تتناسب هذه الأوضاع مع الإنسان وحياته.

وقد دخلت قضية الحقوق الإنسانية واتخذت مسارات جديدة لتشمل العلاقات الدولية في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد أضحت قضية الحقوق الإنسانية في الادارة الأمريكية في عهد الرئيس الأمريكي كارتر أساس العلاقات بينها وبين الإتحاد السوفيتي. وقد حاولت الإدارة الأمريكية، انذاك، الضغط على حلفائها والمنحازين لسياستها في دول العالم الثالث بضرورة التخلي عن معاملاتها اللاإنسانية لمواطنيها من سجن وتعذيب وتهجير. ولكن ما زال الغموض يكتنف قضية حقوق الإنسان. فعلى الرغم من دفاع الرئيس الأمريكي عن حقوق الإنسان اليهودي في الإتحاد السوفيتي الا أنه كان عاجزاً عن الدفاع عن حقوق الإنسان الفلسطيني في الدولة اليهودية، أو في الأراضي التي تسيطر عليها اسرائيل. وبينما ترى الإدارة الأمريكية حق اسرائيل في الدفاع عن نفسها تنكر ذلك على الفلسطيني، وكأن حقوق الإنسان تتلائم مع جماعات دون أخرى.

- ٣ -

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

في مقال لموريس كرانستون M. Cranston بعنوان «ما هي حقوق الإنسان»،

يفرق بين الحقوق الإيجابية والحقوق السلبية بعد أن يؤكد للقارىء بأن الذي كان يطلق عليه حقوق طبيعية في الماضي أصبح يسمى حقوقاً إنسانية. وقد ارتبطت الحقوق الإنسانية بقانون طبيعي إيجابي[1]. وتتميز الحقوق الإيجابية بممارستها عن طريق ما تنص عليه بنود القانون التي يقرها ويضمن تنفيذها داخل الدولة. ويمكن التأكد من ذلك بالرجوع الى القضاء أو الوثائق القضائية أو المحكمة للتأكد من ممارسة الحقوق الإيجابية وكيفية ضمان ممارستها. فالقانون الإنجليزي مثلاً يسمح للإرلندي بأن يصوت في الإنتخابات الإنجليزية بينما يحرم أقاليم أخرى خاضعة للكمونولث البريطاني بالرغم من أن مواطنيه هم مواطنون بريطانيون يدفعون الضرائب للحكومة البريطانية. وعليه يرى كرانستون أن الحق الإيجابي هو الذي يسيطر عليه الفرد ويمارسه في الواقع العملي، أما ما يجب أن يكون فهو موضوع آخر[2].

والحقوق السلبية هي الحقوق الإنسانية أو الحقوق الطبيعية التي يضمنها الحق الطبيعي. ويضرب كرانستون مثلاً على ذلك اذ يستشهد بالبند الثاني من المادة (١٣) من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ والذي ينص على «حق الفرد مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده هو والعودة اليها»، وهو بند نظري صرف وليس واقعي على الإطلاق. فمنذ سنة ١٩٤٨ وحتى الوقت الحاضر فإن ملايين الناس لا يقدرون على مغادرتهم بلادهم أو الرجوع اليها، لسبب أو لآخر، يرتبط معظمها في السياسة والسياسيين الحاكمين. ان مثل هذا البند لا يزيد عن كونه مبدأ خيالياً صرفاً مصدره الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي أو الحق الإنساني[3].

والواقع فإن قصة اختراع قضية الحق الطبيعي أو العقد الاجتماعي إنما هي قضية لها علاقتها بتثبيت وضع معين. وان صحت هذه النظرية أم كانت أسطورة ابتدعها أصحابها، فقد كانت الحاجة ماسة لها، فحتى يبرر جون لوك حق الشعب في الحكم لا بد له من إبتداع أسطورة العقد الإجتماعي، وحتى يبرر توماس هوبز حق الملك في الحكم كان عليه أن يحور الأسطورة لخدمة غرضه. وفي الواقع، فقد خلق الإنسان منذ وجوده على سطح هذه البسيطة، أساطير لا حصر لها ولا عد لخدمة أغراضه. فقد جعل فرعون مصر من

(١) Maurice Cranston, "What are Human Rights," in Laqueur and Rubin. op. cit. p. 17.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨ .

نفسه إلهاً، وتعارف اليابانيون على أن إمبراطورهم سليل اله الشمس، وأنزل اليونانيون الهتهم من السماء لتسكن الأوليمبياد، وأحاط مسيحيو العصور الوسطى البابا بهالة الهية أضحى بموجبها له القدرة على أن يغفر لمن يشاء أو ينزل أشد العقاب لمن يخالفه، وبدلت البروتستنتية النظرة الدينية المتبعة كالتي كانت تنص على أن «الله يحب الفقراء ولذا فقد خلق الكثير منهم» الى نظرة مخالفة تماماً تؤكد على أن «الله يحب الأغنياء والعاملين ويكره الفقراء والكسالى»، واعتمد فلاسفة القرن الثامن عشر على أسطورة «كمال الإنسان وعدم حاجته الإعتماد على الآخرين» بفضل ما آمنوا به من مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة والأخوة والسعادة وما الى ذلك، حتى أنهم لم يجدوا في عبادة أحد أي نفع فلجأوا لعبادة أنفسهم، وقد لا نبالغ إن أضفنا اسطورة الماركسية التي تهدف الى خلق مجتمع لا طبقي تسوده الوفرة الاقتصادية والعدالة الإجتماعية وتزول فيه الدولة وقهرها. وعلى ذلك فإننا نرى الأهمية القصوى لا تكمن في كون الحقوق إيجابية أو سلبية ولكن الأهمية القصوى تكمن في النتائج العملية للأسطورة. وعلى ذلك فإن ما يدعو اليه البند الثاني من المادة (١٣) من اعلان حقوق الإنسان العالمي يمكن أن يكون حقاً إيجابياً إذا إستطاعت الأمم المتحدة ضمان تنفيذ هذا البند. ولكن القضية تصبح معضلة عندما لا يتفق النظر مع العمل ويصبح ما يقال في وارد وما يفعل في واد آخر. فيلاحظ أن بعض السياسيين يرفضون تحويل الحقوق الإنسانية السلبية الى إيجابية نتيجة خوفهم ان تخلق هذه الحقوق ثورات محلية أو دولية. فيحذر ادموند بيرك E. Burke مثلاً، السياسي والمشرع البريطاني المحافظ، في كتابه عن الثورة الفرنسية المعنون Reflections on the French Revolution الذي عارض فيه قضية الحق الطبيعي وقضية الحقوق الإنسانية حرصاً على عدم الثورة على النمط الفرنسي الي اعتمد على العنف الدموي وخوفاً من الأفكار التي لا تعتمد على حقائق واضحة بل الى تطلعات وهمية لعامة الناس[1]. ولكن يبدو أن المحافظ السياسي لم يأخذ بعين الإعتبار إمكانية ظهور شرور في القرن العشرين كالنازية والفاشية وبزوغ دكتاتوريات تعمل لحرية أنظمتها السياسية دون النظر الى حقوق شعوبها بالإضافة الى تحويل الملايين من الناس الى مجرد لاجئين بلا هوية، أم أنه كان أرسطي التفكير فإعتقد أن العبودية جزء من النظام الطبيعي وأما الحقوق الإنسانية فهي

---

(١) Edmund Burke, "Reflections on the French Revolution," In his works, (London, 1832), see also vol. V, pp. 180-181.

على عكس ذلك تماماً. وعلى الرغم من وجود المؤيدين ففكرة حقوق الإنسان نظرياً على الأقل، فقد كان أهم قضايا المنظمة الدولية هو الإعلاء من شأن هذه الحقوق، وتحويل الحقوق السلبية (الحقوق الإنسانية) الى حقوق إيجابية.

كثير من المفكرين يعودون في تبريراتهم لقضية حقوق الإنسان الى عوامل أخلاقية أو الى عوامل ظرفية معينة كوجود حرب أهلية أو مأساة تؤدي الى هزيمة وهكذا، ولكنني أرى الأمر خلاف ذلك، اذ أن قضية حقوق الإنسان هي تلك التي ترتبط بالإنسان دائما وفي كل الأوقات. وهذه الحقوق لا تشترى ولا تباع ولا تحدد بشكل الإنسان أو طوله أو عرضه أول لون عينيه ولكنها جزء من ملكية الإنسان لأنه إنسان. إن حقوق الإنسان بلغة مارتاني «يمتلك الإنسان حقوقاً لأنه إنسان، كل واحد، سيد نفسه وسيد أعماله، والتي هي في نهاية المطاف ليست وسيلة لغاية، ولكنها غاية في حد ذاتها»(1) وعلينا أن نتعامل مع الإنسان الآخر بناء على هذا المبدأ.

ان الحديث في قضية حقوق الإنسان يدعونا الى أن نتأمل طبيعة هذا الإنسان الذي تعرضنا له في الفصل الأول من هذه الدراسة وطبيعة حقوقه التي سنذكرها لاحقاً، والواقع فإن طبيعة الإنسان ووجوده يحتم أن يكون له اعتبار خاص. وطبيعة حقوقه تحتم وضعاً معنياً. فلا أحد يحب أن يموت ميتة شنيعة، ولا أحد يحب أن يجرح جرحاً بالغاً، ولا أحد يحب أن يكون مقيداً بإستمرار. إن هذه الأمور عامة وشاملة ولا تقتصر على أحد دون سواه. أضف الى ذلك أن الإنسان ضعيف مهما بلغ من القوة والعظمة، فإن بطل الأبطال يمكن أن يقتل وهو نائم أو حين يؤخذ على حين غرة. وعلامة ضعفه تؤكد عدم رغبته في النظر الى مصيره على هذه الشاكلة. وحتى يحافظ على ذاته عليه أن يعيش في جو سلمي بعيد عن عداء جاره، ويحتم عليه هذا الوضع أن يعيش في ظل دولة تضمن له تلك السلامة. فلا يعمل الإنسان كالنمل أو النحل بحيث يعرف دوره الإجتماعي، بل على العكس من ذلك فقد وهب الإنسان عقلاً ناقداً ولا يستطيع الا أن يعيش في مجتمع تحكمه قوانين، وحيث ان الإنسان في المجتمع لا يريد أن يعتدي عليه أحد فقد حدد لنفسه طريقة التعامل مع الآخرين بحيث لا يعتدي هو على الآخرين، فهو يأخذ بالمبدأ القائل «عش ودع الآخرين يعيشون». وعلى ذلك فإن كثيراً من المجتمعات لا تعرف الحياة ضمن هذا المبدأ ولذا فلا بد من عنصر القوة لتثبيت الحقوق الإنسانية. ولكن القانون الذي

---

(1) Jacques Maritain, The Rights of Man, (London, 1944), p. 37.

يتضمن معنى العدالة دائماً قد لا يكون عادلاً بل قائماً على منفعة الحاكم ولأجله. وعلى الرغم من إعتراف كافة الحضارات القديمة والحديثة بقضية حقوق الإنسان وأنها قضية عالمية الا أن التطبيق العملي لها يفرق بين جماعة وأخرى أو بين فرد وآخر. ولذا رأينا الكثيرين يكتبون ويتحدثون عن حقوق الإنسان. ويعتبر جون لوك أحد المشهورين الذين كتبوا عن حق الإنسان في الحياة والحرية والملكية. وأضافت وثيقة الحقوق الإنجليزية التي وصفها البرلمان الإنجليزي على أثر الثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨ حق الفرد في محاكمة عادلة، والأخذ بعين الإعتبار التعامل بالحسنى عند إتباع العقاب، وأضاف الأمريكيون بعد نجاح ثورتهم الى جملة الحقوق المذكورة الحق في أن يكون الفرد سعيداً. وتبع ذلك الفرنسيون الذين أكدوا نفس الحقوق البريطانية والأمريكية، الا أن اعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي ظل فكراً ايديولوجياً ليس له أداة قانونية تحوله الى واقع عملي ملموس خلافاً لما أعلنه الدستورة الأمريكي أو وثيقة الحقوق البريطانية.

ويشبه اعلان الحقوق العالمي الصادر عن الأمم المتحدة ١٩٤٨ اعلان وثيقة الحقوق الفرنسية من حيث صعوبة تحويله الى قانون معمول به يضمنه القانون، الا أن أحداً لا يستطيع إنكار ما حاولته الأمم المتحدة في عقد الإتفاقات وإنشاء المؤسسات الا أن التاريخ سيحكم على قدرة هذه الإتفاقات والمؤسسات على النجاح أم لا.

أما المجلس الأوروبي فقد قدم أشياء في هذا المجال أكثر بكثير من الأمم المتحدة، فالمؤتمر الأوروبي لحماية حقوق الإنسان الذي عقد في روما ١٩٥٠ والذي إتبع فيما بعد بقيام مؤسسات في ستراسبورغ كان أولها محكمة للحقوق الإنسانية، وأضحى للفرد حرية الوصول لهذه المحكمة اذا شعر بأن حقوقه كأنسان قد تعرضت للمخالفات. علينا أن نتذكر أن الدول الأوروبية قد قطعت شوطاً في هذا المجال وأتاحت الفرصة لمواطنيها ممارسة حقوقهم الإنسانية. وعلى الرغم من أن قرارات المؤتمر الأوروبي في مجال حقوق الإنسان قرارات عالمية الا أن إهتمامها مقتصر على الدول الأوروبية التي تحترم حقوق الإنسان. وقد تتعارض حقوق الأفراد مع بعضها بعضاً، وقد تختلف حقوق الفرد مع حقوق الدولة، ولكنها جميعاً ترتبط في نهاية المطاق بأمن وإستقرار الفرد أو الأفراد أو الدولة، وفي المجتمعات الديمقراطية الغربية أصبح تقليداً تأييد جماعات ومنظمات الأفراد والذي يعود بفائدة ونفع على المجتمع والدولة أكثر بكثير من حرمان الأفراد من حقوقهم.

- ٤ -

السياسة العامة وحقوق الانسان

في خطاب للرئيس الامريكي الاسبق جيمي كارتر J. Carter في مارس عام ١٩٧٧ جاء فيه بأن هناك صراع أيديولوجي بين الأمم الشيوعية والأمم الديموقراطية من مدة ليست بالبسيطة. وقد عبر السيد برجنيف ومن سبقوه عن عدم اتفاقهم مع بعض المظاهر الإجتماعية والسياسية في الدول الغربية الحرة. واعتقد أننا نستطيع بدورنا أن نتحدث بشكل واضح عندما نجد أن قضية حقوق الانسان في كل مكان تتعرض الى الاخطار[١].

وقد يكون السؤال الرئيسي حول خطاب الرئيس الأمريكي الأسبق هو لماذا تأخر الغرب، أو بالأحرى «الدول الغربية الحرة» تبني حقوق الانسان والدعوة اليها؟ واذا لم يكن هناك دول أخرى تنظر الى قضية الحقوق الإنسانية بمنظار آخر فهل كان بامكان الدول الغربية أن تهتم بهذا الأمر حتى أخذ يدخل حيز التطبيق العملي على صعيد داخل الدول الغربية، ويلعب دورا لا يستهان به في العلاقات الخارجية؟ والواقع فإن الباحثين في الأمر يجدون أن الوقت في الغرب قد حان للبت في هذه القضية مع وجود كارتر في الرئاسة الأمريكية[٢]، عندما قرر الغرب أنه قد وصل السيل الزبى» أو بلغة الغرب Enough is Enough. ولكن الباحث يرى أن وجود الدول الاشتراكية الشيوعية بقيادة الاتحاد السوفيتي كان حافزاً للدول الغربية الديموقراطية أن تتخذ من قضية حقوق الإنسان ركيزة لعلاقاتها الخارجية. ولسنا هنا في مجال مناقشة قضية حقوق الإنسان كما يفهمها الغرب والدول الديموقراطية الغربية الا أنه يكفي القول هنا بأن هذه الحقوق تقتصر على رعايا الدول المذكورة ولا تمتد الى خارجها. فقد كان القول هنا بأن هذه الحقوق تقتصر على رعايا الدول المذكورة ولا تمتد الى خارجها. فقد كان تركيز الادارة الأمريكية في عهد الرئيس كارتر على يهود الاتحاد السوفيتي ولم يتعد الأمر اولئك الذين لا يملكون حقوقاً على الاطلاق كالفلسطينيين والايرلنديين والأكراد والأرمن وسود جنوب افريقيا وغيرهم. وعلى الرغم من هذا وذاك فان قضية الحقوق الانسانية تقدمت بشكل ملحوظ لتشمل

---

(١) من خطاب للرئيس الامريكي جيمي كارتر في ٢٥ مارس ١٩٧٧ .

(٢) Daniel P. Moynihan. "The Politics of Human Rights", In Laqueur and Rubin, op. cit. pp. 25-40. See also David forsythe, Human Rights and World Politics, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984).

كائنات اخرى. ففي سنة ١٩٧٨ اعلنت منظمة الثقافة والعلوم التابعة لهيئة الامم المتحدة (اليونسكو UNESCO) يوماً عالمياً لحقوق الحيوان، وفي نفس العام أعلن رئيس الوزراء في جرينادا Grenada في خطاب أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة وفي معرض حديثه عن حقوق الانسان أنه يجب الحفاظ على حقوق الحيوانات الأليفة والنباتات التي يستعملها الناس للزينة في بيوتهم. وقد تبنت الولايات المتحدة دراسة تبحث فيما اذا كانت الحيوانات المعدة للذبح في المسالخ تعامل بطريقة لائقة أم لا(١).

ولكن هذا التشبث بالحقوق الانسانية وغير الانسانية قد انتقد انتقاداً لاذعاً في فترة ادارة الرئيس كارتر. وعليه فقد رأت ادارة الرئيس ريجان Regan أن ركيزة سياستها الخارجية قائمة على معاداة الشيوعية ومقارومة العنف. وبذلك تكون قضية حقوق الانسان قد توارت خلف الأنظار. ليحل مكانها الصراع والعداء. وكما اعتبر الرئيس الأمريكي رتشارد نيكسون R. Nixon أن الحرب الحقيقية هي الحرب مع الاتحاد السوفيتي، فقد اعتبر ريجان أن الأخلاق الحميدة هي في محاربة الشيوعية، وبذلك يتحول مطلب الدول الغربية من ضرورة السلم للعالم البشري الى ضرورة الحرب، ويبدو أن هذه النظرة الأمريكية في النصف الثاني من القرن العشرين قد اعتمدت اعتماداً كلياً على المدرسة الواقعية في القانون الدولي والتي يرأسها مورجنثو Morgantheu الذي يرى في تعريفه للسياسة أنها لا تزيد عن كونها قوة تجري على النمط الذي تحدث عنه ميكافيلي، ويؤكد أيضاً أن الفعل السيء لرجل السياسة يعتبر فعلاً خلقياً اذا رأى المصلحة تقتضي ذلك(٢).

ومع ذلك فقد شاهدت الثمانينات من هذا القرن الاهتمام بالقانون الدولي لحقوق الانسان وتبنت كثير من الدول بعض بنوده. وظلت بعض المنظمات العالمية التي ترصد أعمال الدول كاستعمال بريطانيا القوة في ايرلندا الشمالية أو ملاحظة الحكومة الأرجنتينية في اخفائها بعض الأفراد، أو رصد المعاملة الاسرائيلية للمواطنين العرب في الأراضي المحتلة

---

(١) David Forsythe, op. cit., pp. 1-2. And for an excellent discussion on Human Rights and his envionment see W. Paul Gormley, Human Rights and Envionment: The Need for International Cooperation, (Leyden: A. W, Sijthoff, 1976.

(٢) لقد صدرت أفكار (مورجان ثو) في عدد من كتبه وأهمها كتابه الكلاسيكي المعروف السياسة بين الأمم: Politics Among Nations (New York: Alfred A. Knoph, 1948)

وكذلك كتابه:

Scientific Man and Power Politics, (Chicago: University of Chicago Press, 1946).

وهكذا. وعلى الرغم من غموض الرئيس كارتر حول قضية حقوق الانسان وتحايل الرئيس ريجان على نفس القضية الا أن المنظمات الدولية لحقوق الانسان قد ركزت أقدامها على المحيط الدولي، وتهتم هذه المنظمات وترصد أعمال التعذيب والعبودية والجوع وغير ذلك من قضايا في جميع أنحاء العالم.

وعلى الرغم من اختلاف أيديولوجيات دول العالم من ديموقراطية وشيوعية ومتدينة إلا أن معاهدات حقوق الانسان في تزايد مستمر منذ سبعينيات هذا القرن. ويلاحظ أيضاً أن القوانين الخاصة بحقوق الانسان انما هي قوانين تتصف بالعمومية المطلقة الى جانب ميلها الى المثالية والتي تتطلب وقتاً طويلاً لدخولها في التطبيق العملي. إن القضية الأساسية لقوانين حقوق الانسان هي أن تشكل جملة من القوانين لجميع الدول والجماعات والأفراد الأمر الذي يؤدي الى وحدة كلية شاملة وتقف ضد الانفصالية والعزلة لكل جماعة من الجماعات أو مجموعة من الدول. وفي هذه الحالة تكون قوانين حقوق الانسان قوانين ثورية تقضي على السيادة القومية لكل فئة من الفئات.

إن أول قانون لحقوق الانسان قد ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نتيجة الصراع الحربي تمثل في مؤتمر جنيف لمصابي الحروب ومعاملتهم سنة ١٨٦٤ . وقد نصت الاتفاقية بين الدول الغربية المعنية على أن ينظر الى الفرق الطبية من أطباء وممرضين في النزاع على أنهم محايدون حتى يقوموا بواجباتهم تجاه المرضى والجرحى من المصابين على اعتبار أن هؤلاء الجرحى لم يعودوا قادرين على حمل السلاح ولا بد من معاملتهم معاملة انسانية. وقد انبثق عن هذا الاتفاق جمعية الصليب الأحمر الدولي وهي في الأصل جماعة سويسرية وتبعتها فيما بعد جماعات أخرى وهناك الصليب الأحمر الوطنية والتي أصبحت في ثمانينات القرن العشرين أكثر من ١٣٠ هيئة أسست ما يعرف باسم عصبة الصليب الأحمر أو الصليب الأحمر الدولي. وتطورت الاتفاقات بعد جنيف لتشمل معاملة أسرى الحرب معاملة انسانية سنة ١٩٢٩ . وتبع ذلك أربع اتفاقات سنة ١٩٤٩ فيما يخص معاملة جرحى ومرضى الحرب، أسرى الحرب، المدنيين والحروب الداخلية.

وفي الفترة ١٩١٩ - ١٩٣٩ حاولت عصبة الأمم المتحدة حماية حقوق الانسان التي تشمل حقوق الأقليات وحق العمل وحقوق الأفراد في الأراضي الخاضعة للانتداب وحماية اللاجئين. ويلاحظ أن هذه المحاولات كانت نتيجة مآسي الحرب العالمية الاولى حتى أن عصبة الأمم ذاتها لم تكن الا وليدة تلك الحرب. وقد كان الشعور العام بأن أحد أسباب الحرب العالمية الأولى كانت نتيجة تململ بعض الأقليات في وسط أوروبا، وقد

ارفقت المعاهدات الخاصة بالأقليات الى معاهدة فرساي سنة ١٩١٩، ولكن هذه المعاهدات لم تستمر اكثر من عشرين عاماً عندما تعرضت للتوسع النازي وضم الشعوب الجرمانية الى دولة الرايخ الثالث[١].

أما فيما يتعلق بحق العمل فقد انشئت منظمة العمل الدولية في أوائل العشرينات، وطورت فيما بعد عدة معاهدات لحماية حق الفرد في العمل، وقد انضمت الى هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى وقوى عودها خلافاً لمعاهدة الأقليات التي انتهت مع بدء الحرب العالمية الثانية.

وأما فيما يتعلق بحقوق الأفراد والجماعات في الأراضي المنتدبة فقد كانت حماية حقوق الأفراد فيها نظرياً دون دخولها حيز التطبيق العملي، وذلك لأن لجان عصبة الأمم المتحدة المسؤولة عن مراقبة ما يجري في الأراضي المنتدبة هي من نفس الدول ذات السيادة على نفس الأراضي.

وفيما يتعلق بالغاء العبودية فإن عصبة الأمم ولجانها لم تحرك ساكناً في الأمر، ولكن الذي تبنى هذا الأمر المنظمات غير الدولية التي حملت على عاتقها وضع الضغوط على الدول لالغاء العبودية، وبالفعل فقد أقرت قوانين الدول في العقد السادس من القرن العشرين بالغاء العبودية. وتنص هذه المواثيق والقوانين على الغاء العبودية من حيث بيع وشراء الانسان وتسخيره لكافة الأعمال التي يريدها السيد المالك.

وميثاق الأمم المتحدة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية يعتبر دستوراً عاماً لحقوق الانسان دون وثيقة تنص على حقوق الانسان بشكل مميز، وما زالت الأمم المتحدة تعمل جاهدة لحماية الحقوق الانسانية عن طريق منظماتها المختصة. وإذا كانت الأحداث النمساوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد أدت الى النظرة الإنسانية لمعاملة جرحى الحرب، واذا كانت الحرب العالمية الأولى قد أدت إلى النظر في حقوق الأقليات فإن الحرب العالمية الثانية وما صاحبها من مآسي انسانية على يد النازين والفاشيين أدت الى تفهم كبير من قبل المجتمع الدولي لقضية حقوق الانسان، كما ظهر في ميثاق المنظمة الدولية. وتنص المادة (٥٥) من الميثاق الدولي على أنه:

---

(١) Form more details on the minorities of central Europe as a cause for the outbreak of the 1914 World War see Inis Claude, National Minorities: An Internationl Problem, (New York: Greenwood, 1969).

> رغبة في تهيئة ظروف الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سلمية وودية بين الأمم، مؤسسة على مبدأ تساوي الشعوب في الحقوق وحق كل منها في تقرير مصيره تعمل الأمم المتحدة على:
>
> (أ) رفع مستويات المعيشة وتحقيق العمالة الكاملة والأخذ بأسباب التقدم والتنمية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي.
>
> (ب) حل المشاكل الدولية في ميادين الاقتصاد والاجتماع والصحة وما اليها، والتعاون الدولي في شؤون الثقافة والتربية.
>
> (جـ) اشاعة احترام ومراعاة حقوق الانسان والحريات العامة للجميع بلا تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين.

لقد شكلت هذه المادة حجر الزاوية في العهود والمواثيق والاتفاقات اللاحقة. وقد اعترف بهذه المادة والمواد التي تلت ذلك والصادرة عن المنظمة الدولية كافة اعضاء هيئة الأمم باستثناء سويسرا والكوريتين اللواتي بقين خارج نطاق الامم المتحدة. أضف الى ذلك أن المادة (٥٥) المذكورة أعلاه لا تبين حقوق الانسان إلا في الفرع (جـ) فقط، وما الفرعين أ و ب الا عبارة عن سياسات عامة يمكن تطويرها. وحيث أن قضية حقوق الانسان غير واضحة تماماً في هذه المادة، كان هناك ضرورة لكتابة الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يتضمن ٣٠ مادة والذي تبنته الجمعية العامة سنة ١٩٤٨ بالاجماع. ولم يكن الاعلان ملزماً بل كان اقتراحاً على الدول اتباعه، ولم يكن خاصاً بل عاماً تماما كالمادة (٥٥) من الميثاق. فالمادة رقم (٣) والتي تنص «لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الامان على شخصه» جملة عامة لا تشير بقريب أو بعيد عن كيفية تنفيذ ذلك. ولكن ايضاحات عن مواد الاعلان تبعت ظهوره. ففي سنة ١٩٦٦ انبثق عن الاعلان عهود خاصة بحقوق الانسان كالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وآخر خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وقد وضحت المادة (٥٥) من الاعلان أكثر فأكثر في السنوات اللاحقة حتى غدت ملزمة لاكثر من ٥٠ دولة سنة ١٩٧٦ .

ان تطور حقوق الانسان في النصف الثاني من القرن العشرين اعتمد اعتماداً كلياً على المادة (٥٥) من اعلان حقوق الانسان العالمي وما تفرع عن ذلك من عهود سنة ١٩٦٦ . وقد اعتمدت هذه العهود والمواثيق على الأفكار الغربية التي أكدت على حرية الأفراد السياسية والمدنية التي قد تتعارض مع أفعال الدولة. والواقع فان هذه الأفكار قد ترسخت في الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر وازدادت مع ثورات القرن الثامن عشر الأمريكية والفرنسية. ومع ازدياد عدد اعضاء الأمم المتحدة في الخمسينات والستينات من

هذا القرن والتي شكلت معظمها دول العالم الثالث ادخل تغييراً على نمط حقوق الفرد مع الدول ليضاف اليه حقوق اجتماعية وسياسية وحق تقرير المصير. وعلى ذلك أضحت حكومات الدول، على اختلاف أنواعها، ملزمة، نوعاً ما، على عمل شيء لشعوبها في مجال الحقوق الانسانية. وظهر في العالم الثالث صراع بين حقوق الافراد الاجتماعية والثقافية والسياسية من جهة وحقوق الدولة في التدخل في شؤون الافراد. وما زال هذا الصراع موجوداً في دول العالم الثالث وسيستمر الى أمد غير معلوم لأسباب عدة نتحدث عن بعضها عند الحديث عن حقوق الانسان في العالم (الوطن) العربي لاحقاً.

ويلاحظ الخلاف بالنسبة لقضايا حقوق الإنسان بين الثقافة الغربية (الدول الديموقراطية الغربية) وبين الدول الاشتراكية والشيوعية ومعظم دول العالم الثالث من حيث أن مجموعة دول العالم الأول تؤكد على الحرية الفردية أكثر من الحقوق الاجتماعية الثقافية، بينما ترى دول العالمين الثاني والثالث أن الحقوق الفردية هي حقوق ثانوية الى جانب حق التقديم الاقتصادي والتكنولوجي الذي يعم خيره كافة قطاعات المجتمع. ويلاحظ أيضاً أن مجموعة دول العالمين الثاني والثالث تحد من الحرية الفردية في سبيل تحقيق المساواة للأفراد، وهذا يعني أن دور الدولة يكمن في تأمين حاجيات المجتمع والحد من الحرية الفردية، الأمر الذي تعارضه دول العالم الأول. وقد يفسر لنا هذا اتفاقات وعهود سنة ١٩٦٦ التي وجدت على شكل وثيقتين بدلاً من وثيقة واحدة، احداهما للحقوق السياسية والأخرى للحقوق الاجتماعية الثقافية[١].

وقد انبثق عن المنظمة الدولية قوانين وقرارات أخرى بشأن حقوق الإنسان، فقد أخرج عن منظمة العمل الدولية قرارات ومواثيق تتعلق باتحادات العمال الزراعيين، وتبنت الجمعية العمومية معاهدة ضد المذابح الجماعية. وتبعت ذلك بمعاهدة حقوق المرأة. وتبنت الجمعية العمومية في منتصف الستينات معاهدة ضد التمييز العنصري. وتبنت اليونسكو معاهدة ضد التمييز في التعلم. وتبنت منظمة العمل الدولية ست معاهدات حول مقايضة العمل الجماعية، والعمل الالزامي، والتحيز في العمل وتمثيل العمال والسياسة الاجتماعية. وتابعت الجمعية العامة ومجلس الأمن اصدار قرارات ووثائق تخص حقوق الانسان تمثل في حقوق الانسان الأسود في جنوب افريقيا والوقوف ضد التمييز العنصري، وحق تقرير المصير للشعوب المغلوبة علىأمرها، وحقوق الشعب الفلسطيني، وأوضاع حقوق الانسان

---

(١) David Fortsythe, op. cit. p. 12.

في تشيلي. وفي منتصف السبعينات اضافت هيئة الأمم ٢٣ معاهدة تتعلق بحقوق الانسان، كان أهمها الخاص بأوضاع اللاجئين.

ولضمان تنفيذ مثل هذه المعاهدات اعتمد بعضها على تقارير نفس الدول والبعض الآخر تمثل في السماح لاعضاء تابعين للمنظمة الدولية القيام بالملاحظة عن قرب[1].

- ٥ -

تطورات أخرى في مجال حقوق الانسان

وقد تطورت قوانين ومعاهدات حقوق الانسان في أوروبا الغربية وأمريكا منذ سبعينات هذا القرن. وسوف ننظر في بعض هذه التطورات التي تحاول حماية حقوق الانسان.

ففي أوروبا الغربية حيث طورت نظاماً دولياً لحماية حقوق الانسان منذ مؤتمرها في روما سنة ١٩٥٠ والذي نص على الحقوق المدنية والسياسية. ويلاحظ اهتمام الدول الغربية في منع تعذيب الأفراد وقتلهم. والأهم من هذا فقد عمدت الدول الغربية الأوروبية الى تشكيل وحدة اقليمية لتنفيذ القرارات والعهود الخاصة بحقوق الانسان دون الرجوع الى كل دولة على حدة للقيام بهذه الامور، وذلك عن طريق محكمة اقليمية. وقد تطورت اللجان المنبثقة عن المجالس الأوروبية نتيجة لتقبل هذه الدول فكرة الديموقراطية والحرية الفردية والمفاهيم والقيم والأيدلوجيات المتشابهة والتي هي جزء من تراثها. وقد منحت المحكمة الاوروبية صلاحيات تامة في قراراتها.

والواقع فإن ما حققته الدول الديموقراطية الغربية في مجال حماية حقوق الانسان لم تستطيع أي مجموعة من الدول الأخرى تحقيقه باستثناء معاهدة الدول الأمريكية منذ سنة ١٩٦٩ والذي خضع لقوة القانون منذ سنة ١٩٧٨ . ومعاهدة منظمة الدول الأمريكية من الناحية القانونية شبيهة بمعاهدة الدول الغربية بما تحويه من حقوق سياسية ومدنية مكثفة، وتتمتع المعاهدة الأمريكية بمجلس استشاري ومحكمة على غرار معاهدة الدول

---

(١) Ibid.

وفيما يخص معاهدات ووثائق منظمة العمل الدولية انظر في:

ILO, International Labor Conventions and Recommendations, 1919-1981. (Geneva: ILO Office, 1985.

الأوروبية الغربية. وتزيد المعاهدة الأمريكية بتكثيفها للحقوق الاقتصادية والاجتماعية كما نصت على ذلك المادة ٢٦ من ميثاقها[١].

وأما في أوروبا ككل فهناك اتفاقية هلسنكي سنة ١٩٧٥ وهذه الاتفاقية ليست قانوناً أو ميثاقاً أو عهداً ولكنها مجرد اتفاقية دبلوماسية. وتكمن أهمية هذه الاتفاقية في تطلعات الخمس وثلاثين دولة الموقعة عليها تنفيذ بعض قضايا حقوق الانسان بعد تخفيض حدة الاختلافات الايديولوجية والفلسفية. وفيما يخص حقوق الانسان فان الجزء الثالث من الاتفاقية ينص على جمع شمل العائلات التي تفرقت نتيجة الصراع بين الغرب والشرق، والسماح لرجال الاعلام والصحافة بحرية الحركة والتنقل واجراءات أخرى تتعلق بحقوق الأفراد. وقد وافقت الدول الشيوعية الاشتراكية على هذه البنود على الرغم من عدم تبنيها لفكرة الحقوق الفردية وذلك حفاظاً على الاعتراف الشرعي بالتقسيم الجغرافي لأوروبا وابقاء المانيا مقسمة وكذلك فانه لا يوجد منظمة لتنفيذ بنود الاتفاقية. وقد اجتمع ممثلوا الدول الخمسة وثلاثين في بلغراد سنة ١٩٧٨ ومدريد سنة ١٩٨٠ من أجل ايجاد صيغة لتنفيذ بنود الاتفاقية إلا أن توصيات هذه المؤتمرات لم تكن ملزمة.

على الرغم من تطور حقوق الانسان في العصور الحديثة وخاصة في الفترة التي تلت الحربين العالميتين الاولى والثانية الا أن تحقيق الفكرة في حيز التطبيق العملي ما زال في بداية الطريق. والواقع فإن فكرة حقوق الإنسان تنطوي، بشكل أو بآخر، على عناصر تحقيق العدالة داخل المجتمعات. ولا يعني بالعدالة هنا مساواة الأفراد أما القانون فحسب بل يتعدى ذلك الى تحقيق حرياتهم السياسية والاجتماعية. ويلاحظ من خلال التطور التاريخ لفكرة حقوق الانسان أن الدول الغربية ذات التراث الديموقراطي تحاول تبني قضية الحقوق السياسية الفردية جنباً الى جنب مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ولكن الدول الأخرى تصب جل اهتمامها على التنمية الاقتصادية والاجتماعية حتى أن بعضها يحاول

---

(١) On the convention for the protection of human rights and fundamental freedoms for Europe see Councel of Europe, European Treaty Series No 5. On the organization of the American States for the Rights and Duties of Man see the American Declaration of the Rights and Duties of Man adopted by the 9th International Conference of American States (Bogotsa, 1953). For analysis and comments on the European Convention See. Herbert Petzold, The European Convemtion on Human Rights: Cases and Materiais, fifth edition (Koin: Carl Heymanns Veriag KG, 1984). And for the OAS Rights and Dutes of Man see T. Buergenthal, R. Morris and D. Shelton, Protecting Human Rights in the Americas: Sellected Problems. (Strasbourg: International Institute of Human Rights, 1986). First Pubilshed 1982.

عدم الاهتمام بالحقوق السياسية والمدنية أو حتى حذفها تماماً من قائمة أولوياتها.

والشيء الملفت للنظر هو عدم التوازن في تطور حقوق الانسان كما ذكرنا سابقاً، وكأن هذه الحقوق منتقاة أو موجهة لجماعة دون أخرى. وقد لاحظ المؤرخ والدبلوماسي الأمريكي المعروف جورج كينان George Kenan ذلك أثناء حديثه عن نشر الديموقراطية وأهميتها بالقول:

> يلاحظ أن اولئك الأمريكيين الذين (يعرفون أنفسهم ويربطونها بالديموقراطية والحرية) ان لهم خيارات في ذلك.. فهم لا يهتمون بالاعداد الهائلة من الصينيين الذين وقعوا ضحية التعاليم والمعتقدات الجامدة الصينية الشيوعية، ولا يكترثون لعشرات الألوف من الأفارقة أنفسهم، ولا يحركون ساكناً للهنود الذين يطردون من كينيا ويوغندا، ولا لمئات الالاف من الخاضعين لحكم الاتحاد السوفيتي من غير اليهود الذين ما زالوا يعانون من الاضطهاد الذي ورثوه من فترة حكم ستالين... هذه الشعوب وغيرها يبدو أنها لا تتناسب مع أذواق المتحمسين للحريات الشخصية والعامة من الأمريكيين[1].

فاذا كان الأمر كذلك فان قضية حقوق الانسان تصبح مجزأة وتتفق مع أمة دون غيرها أو مجموعة من الأفراد دون غيرهم، والواقع فان قضية حقوق الإنسان كل واحد لا يتجزأ ولا تعرف القسمة. فأما أن يؤمن بها الانسان أو يتركها وشأنها. ولكن البحث لا ينكر أن تطور قضايا حقوق الانسان واختلافات تطبيقاتها تختلف من مكان الى آخر ولا تصبح وجبة غذاء جاهزة تقدم مرة واحدة، إلا أن النموذج الإنساني لدعاة الحرية الفردية وحقوق الانسان يقتضي عدم الاكتفاء الأخذ بالفكرة فقط دون التطبيق العملي لهذه الأفكار. حقاً أن نظام التصويت كما هو متعارف عليه في الدول الغربية اليوم لم يأت فجأة ولكن تطور على مراحل. فقد سبق اشتراك المرأة في المشاركة السياسية عن طريق الانتخاب الحر كما يلاحظ في الدول الغربية ان كانت المشاركة السياسية مقصورة على الرجال ملاك الأراضي والعقارات كما هو الحال في انجلترا سابقاً.

ولكن الذي لا شك فيه أن هناك قواعد عامة يمكن أن تستند اليها قضايا حقوق الانسان. فالمادة (٥٥) من ميثاق الأمم المتحدة تتحدث عن ضرورة خلق الظروف الآمنة والاستقرار التي تربط الدول بعضها بعضاً بوسائل سلمية قائمة على الاحترام المتبادل

---

(١) George Kenan, Cloud of Danger, (London: Hutchinson, 1978), p. 44.

والمساواة وحق تقرير المصير. وبهذا فإن يكون في فرضية كينث ولتز K. Waltz كما عرضها في كتابه **الانسان والدولة والحرب** نوع من الصحة عندما أكد على أن الحكومات الدكتاتورية التي تنكر حقوق الانسان تلعب دورا أساسياً في الصراع والحرب والقضاء على الانسانية خلافاً للدول الديموقراطية التي تحسب قيمة الانسان ولذا فهي دول مسالمة(١). وقد ردد كثير من الرؤساء الأمريكيين ذلك باستمرار، فقد أعلن الرئيس الامريكي ودرو ولسن W. Wilson ضرورة أن يكون العالم مستقراً من أجل الديموقراطية. وكرر الرئيس فرانكلن روزفلت F. Roosevelt ذلك في تأكيده على أن حق تقرير المصير لأي شعب من الشعوب يجب أن يقوم على حريات نعلمها جيداً. وسوف لا ننعم بالاستقرار في بلادنا الا اذا اعترفت الدول الأخرى بهذه الحريات. ووضع الرئيس الأمريكي جيمي كارتر ذلك. عند تسلمه الرئاسة في الولايات المتحدة قائلاً: «لأننا دولة حرة فاننا لا نستطيع التغاضي عن مصير الديموقراطية في أي مكان آخر»(٢).

والواقع فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن الدول التي لا تهتم بحقوق افرادها غير قادرة على أن تقدم شيئاً في مجال حقوق الانسان للعالم ككل، وليست قادرة على احترام حقوق الانسان في الدول الاخرى خارج حدودها. وبناء على ذلك أيضاً فان الدول التي تحترم حقوق أفرادها عليها أن تمد هذه الحقوق لتشمل أفراد الدول الأخرى خارج حدودها وهكذا. ولكن الملاحظ أن الدول الغربية الديموقراطية ما زالت تنظر لقضية حقوق الانسان من زاوية ضيقة لا تخدم الا مصالحها الذاتية، اذ أنها تغض الطرف عن «أصدقائها» في دول العالم الثالث وهي تعلم عن تعامل حكومات هذه الدول مع مواطنيها. وهي تقر بتقرير المصير لجماعات معينة بينما تنكر ذلك على آخرين. ومع اعتراف الباحث بصعوبة الموقف الخاص بتقرير المصير وصعوبة تقرير ما اذا كان هناك حق للأرتيريين في تقرير مصيرهم بالاستقلال عن اثيوبيا أو للأكراد الحق في الانفصال عن العراق أو للأرمن الحق في دولة كجزء من تركيا وللباسك الحق في الانفصال عن اسبانيا وهكذا.. إلا أن أحداً لا يستطيع الا أن يتعاطف مع رغبة أي شعب من الشعوب تشعر بالاضطهاد من أي شعب آخر بضرورة حق تقرير مصيره اذا كانت قضية حقوق الانسان

---

(١) Kenneth Waltz, Man, The State and War, (New York: Columbia University Press, 1959).

(٢) David Fortsythe, op. cit.,p. 26. For more details on such American views see Vernon Van Dyke, Human Rights, Ethnicity and Discrimination, (Westport: Greenwood press, 1985).

قضية عامة وليست مقصورة على شعب واحد أو أمة واحدة. ولكن صعوبة هذا الموقف تخف حدة عندما تكون قضية تقرير المصير خاضعة للتخلص من الاستعمار الأجنبي، الأمر الذي يؤدي ليس فقط الى صراع على الصعيد المحلي بل قد يمتد الأمر الى الصعيد الاقليمي أيضاً.

اذا كان الهدف الأساسي من وضع فكرة حقوق الانسان في الواقع العملي من أجل سلام عالمي فان نفس الفكرة أيضاً قد يؤدي الى صراع أيضاً. وكيف يمكن للولايات المتحدة انتقاد الاتحاد السوفيتي في مجال حقوق الانسان دون التعرض لطبيعة الحكم أو لطبيعة النظرية الماركسية التي يؤمن بها الاتحاد السوفيتي، الأمر الذي يبدو حقاً طبيعياً للاتحاد السوفيتي ان يؤمن ويعتقد كما يريد تماماً، كما هو الأمر في النقد السوفيتي الذي يوجه الى النظرية الديموقراطية الغربية والنظام الرأسمالي الغربي وهو حق طبيعي للدول الغربية أن تؤمن به. وتصبح القضية أعقد مما هو عليه الحال اذ من يستطيع رسم الخط الواضح بين ما هو حق انساني وما هو ليس كذلك. وللخروج من هذه المعضلة فان هناك امور عامة يمكن استعمالها كمقياس للحقوق الانسانية كتلك التي سنعرضها في الفصل اللاحق. والقواعد التي تسنها الوثائق والمعاهدات الدولية هي قواعد واضحة ايضاً اذا توفرت النية في تطبيقها الواقعي. فالمادة (٩) من عهد الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦ والذي ينص على اعتراف الدول المشاركة في حق الفرد في ضمان اجتماعي وتأمين اجتماعي، مادة واضحة ولا تحتاج الى فهم عميق اذا توفرت نية الدول في تحويل هذه المادة الى قرارات عملية تخدم أفرادها. تماماً كما نلاحظ دول العالم الثالث التي تتمسك بالطرق الادارية التقلدية وترى في نموذج ماكس فيبر الاداري نموذجاً مثالياً يصعب تطبيقه في الحياة العملية الادارية، أو المادة (١٤) من الدستور الأمريكي التي تنص على حق كل امريكي بالحماية القانونية الا أن كثيرا من الأمريكيين لا يعلمون ماذا تعني هذه المادة بعد أكثر من مئة عام من كتابتها.

وتعود مشكلة القوانين الخاصة بحقوق الانسان كأي قوانين وقواعد أخرى الى تفسيرها تفسيرات مختلفة من جهة والى غموضها من جهة أخرى. فالمادة (١٢) من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر سنة ١٩٦١ ينص على «حرية كل فرد يوجد على نحو قانوني داخل اقليم دولة ما حق التنقل فيه وحرية اختيار مكان اقامته» ثم يتبع ذلك بالقول «لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة اعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو

الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، وتكون متمشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد. فإن تفسير مثل هذه المادة يختلف من وكالة الى أخرى ومن منظمة الى أخرى» بدليل ما تشير اليه المحادثات الدبلوماسية بين الدول»[1].

ويضاف الى مشكلة تفسير بنود القانون الخاص بالحقوق الانسانية قضية تشابك هذه القوانين وتناقضها معاً من جهة وأولوياتها من جهة أخرى. ففي حالة التعارض أي من القوانين يمكن أن تتبع. فإذا انتقلنا من اختلاف وجهات نظر الدول الغربية والدول الشرقية في تفسيراتها لقوانين وعهود حقوق الانسان، حيث تركز الدول الغربية على الحرية الفردية والحقوق السياسية، بينما تؤكد الدول الشرقية على التنمية والتحديث قبل أي قضية أخرى.

أضف الى ذلك اختلاف وجهات النظر في عملية تطبيق القوانين الخاصة بحقوق الانسان وأولوياتها. فهل هي الضمان القانوني أولاً ثم الحقوق السياسية ثانياً ثم الحقوق الاقتصادية الاجتماعية ثالثاً أم بالعكس. ولكن يبدو أن الاجماع العام يدور حول أهمية حق الانسان في الحياة في الدرجة الأولى وما يتضمن ذلك من حاجة لتوفير الغذاء والصحة والبيئة النظيفة والبعد عن التعذيب والقتل والمعاملة السيئة حتى يستطيع الفرد أن يتطور ويمارس حقوقه الانسانية بشكل عام. ثم المشاركة السياسية في الدرجة الثانية والتي هي بمثابة حق الفرد في التعبير عن آرائه السياسية والتي تأتي في نهاية المطاف تأكيداً لحقوق أخرى. ولا يقتصر أمر المشاركة السياسية على النمط المأخوذ به في الدول الغربية من حيث وجود الأحزاب السياسية، بل أي شكل من أشكال المشاركة السياسية يمكن أن يتبع للوصول الى الهدف المنشود: تحقيق الحقوق الانسانية، شريطة أن تنتج المشاركة حرية التعبير عن الرأي والقول والتجمعات السلمية. ويأتي في الدرجة الثالثة من الأهمية ضمان تنفيذ القواعد والقوانين عن طريق المحاكم المحلية والدولية وهكذا..

وبعض بنود الحقوق الانسانية تتعارض مع بعضها بعضاً مما يوجب الأخذ بالأهم ثم الأهم وهكذا، ويضرب ديفيد فورت سايت مثلاً على هذا التشابك من واقع الدساتير الغربية التي تنص على حرية القول، التي تشمل حرية الاعلان والدعاية وفي الوقت ذاته فان المنطق الغربي يؤكد على ضمان الصحة الجسمية. وفي السبعينات ثار جدل حول اعلان شركة نسله السويسرية التي أشارت في احدى دعاياتها عن أن مأكولاتها تعوض ما

---

(١) David Fortsythe, op. cit., p. 32.

يأخذه الطفل من مواد غذائية في بداية أشهره الأولى، الأمر الذي يسبب نقصاً في غذاء الطفل وربحاً للشركة المعلنة عن بضاعتها من الحليب المعلب والذي يختلف عن حليب الأم. ويرى فورت سابث أن حق الطفل في غذاء طبيعي يجب أن يتقدم على حق الشركة في الدعاية والاعلان[1]. ويقتطف المؤلف أقوال باحثين آخرين في الأمر بقولهم أن حقوق الانسان يجب أن تتقدم على حقوق الشركات والأعمال.

ويلاحظ الصراع أيضاً بين مؤيدي حق حرية الصحافة وبين معارضيها. اذ يلاحظ في دول العالم الثاني والثالث بشكل عام عدم السماح بحرية الاعلام والصحافة حفاظاً على السلامة العامة. وتحبذ هذه الدول أن تسيطر على وسائل الاعلام ولا تروي منها الا ما هو لصالح الأمن والاستقرار. ويجد الغرب الأمر على خلاف ذلك تماماً.

- ٦ -

نظرية حقوق الانسان

يلاحظ من خلال استعراضنا للأحداث التاريخية التي مرت بها النظريات الداعية لحقوق الانسان ان ظهور الدولة القومية والتغير الاقتصادي الاجتماعي الذي نتج عن ظهور الرأسمالية وما صاحبها من حرية فردية نادت بها ثورات القرن الثامن عشر وفلسفته التي دعت الى كمال الانسان الى وضع الأسس العريضة لمحاولات جديدة في وضع أسس عامة لحقوق الانسان. إلا أن الدفعة القوية لذلك قد بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبظهور جماعة الصليب الأحمر الدولي. وكانت الحربان العالميتان في النصف الاول من القرن العشرين أسباباً جوهرية في النقلة النوعية لقضية حقوق الانسان، وان لمحة سريعة للتطورات هذه حتى الوقت الحاضر تشير بطريقة أو بأخرى الى أن تطابق النظريات التي تحدث عنها الفصل الأول من هذه الدراسة قد أدى الى فئات أن تعيد حسابتها مع أهم قضية للإنسان كان قد تناساها فترة طويلة من الزمن.

فالنظرية الارسطية التي تؤمن بالتقسيم الطبيعي للمجتمع البشري السيد والعبد ظل يمارسها انسان القرون الحديثة حتى عهد متأخر جداً (آخر الغاء له كان سنة ١٩٦٢ في المملكة العربية السعودية) حين تذكر أن النظرة الارسطية للامور لا تتفق مع قضايا انسان

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧ .

القرن العشرين. واستفادت التجربة الانسانية (الغربية على وجه الخصوص) من تجربة (كانت) التي تدعو الى ربط الانسانية برابطة الاخاء والمساواة ونظرت الى التحالفات الدولية كأحد الأسباب التي يمكنها أن تخلق عالماً يخلو من الآلام والشرور. وأما صراع عواطف (هوبز) فما زالت قائمة متمثلة بين الغرب والشرق والشمال والجنوب، وعلى الرغم من نداءات العالم الغربي ومواثيقه وعهوده لقضايا حقوق الانسان الا أنه ما زال يلهث وراء البحث عن القوة تلو القوة. والحقوق التي يعرفها الغربي هي حقوق مختارة حسب الأصول والظروف والتغيرات التي يجريها باستمرار. والغرب تماماً كالشرق دائم الصراع بين تأييد الآخرين رغم عدم انسانيتهم ورفض الوقوف ضدهم من أجل الحقوق الانسانية. ومن الملاحظ أن تعاملهم مع الآخرين بناء على المصلحة القومية التي قد تضرب عرض الحائط بالحقوق الانسانية، وبالتالي فإن النزعة الانسانية الغربية ترى وجهها الآخر من عدم انسانية بالغة. والشرق ليس بأفضل حالاً، فإن حجة أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أهم بكثير من قضية حقوق الانسان السياسية قول مردود اذ لا يمكن الفصل بين هذه الحقوق وتلك. فالحقوق كل واحد وان تباينت اولوياتها وتباعدت نوعاً ما.

ومع التقدم الحثيث في قضية حقوق الانسان إلا أن الوحدةالكلية الشاملة التي تحدث عنها (اسبينوزا) ما زالت في بداية الطريق، وقد تحتاج الى أمد طويل. فما الذي سيجمع كل متناقضات دول العالم في بوتقة واحدة وتحت قانون دولي لحقوق الانسان يوافق عليه الجميع؟

وقد استفادت الدول الغربية بشكل واضح من فلسفتي (جون لوك) و (ديفيد هيوم) التجريبيتين في حقل حقوق الانساني في الحرية والحياة والتملك حتى غدت شعارات الثورتين الفرنسية والامريكية الدفاع عن حق المواطن في الحرية والحياة وتحقيق السعادة، ولكن الطريق ما زال طويلاً أما انتشار عدوى شعارات هذه الثورات لتضم كافة افراد المجتمع من جهة ولتنتشر خارج الحدود الغربية من جهة أخرى. وتصدق نظرية الانتخاب الطبيعي الداروينية على طبيعة حقوق الانسان من حيث أن القوى هو (صاحب النموذج الأقوى والافضل في تطبيقه لحقوق الانسان) يفرض على الآخرين اتباعه. فإن عدم التناقض في تطبيق حقوق الانسان في الواقع العملي يتيح للآخرين فرصة تقليد الأقوى حتى يستمر في الوجود، ولكن تناقض الدول الغربية (أصحاب فكرة حقوق الانسان) في تطبيقاتهم العملية يشكك في كثير من المفاهيم الخاصة بحقوق الانسان في العالمين الثاني والثالث. ان دعم الولايات المتحدة الامريكية لدولة اسرائيل لان الاخيرة «دولة ديموقراطية»

لا يعتبر مثالاً يحتذى به الآخرون وهم يلاحظون ما تقوم به «الدولة الديموقراطية» من معاملة مشينة للفلسطينيين داخل الاراضي المحتلة. وما تقوم به الولايات المتحدة الامريكية من دعم لدول العالم الثالث لا تخدم حقوق الانسان وليست ديموقراطية ولا تسمح بالحرية الفردية لمواطنيها، أمور تشكك الباحث السياسي في أقوال الساسة الامريكيين. والأمثلة على ذلك عديدة لا حصر لها ولا عد. وعلى الرغم من أن الدول الغربية الولايات الامريكية دول مؤسسات وقوانين الا انها لا تؤثر التعامل مع دول مؤسسات وقوانين خارج حدودها الجغرافية، بل على العكس من ذلك تماماً فهي تتعامل مع أفراد أو أسر حاكمة ولا تتعامل مع مؤسسات على الاطلاق.

وما زال على المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية طريقاً طويلاً لازالة الاسترقاق العالمي بالمعنى الذي تحدث عنه توينبي. حقاً ان الاسترقاق من حيث شراء وبيع الانسان قد التغى ولكن الاسترقاق بمعنى استعباد القوى للضعيف ورب العمل للعامل وأوضاع العمالة الوافدة والمهاجرة في الدول المستقبلة للعمالة ما زالت بحاجة الى نظر وتدقيق. وعلى الرغم من أن صراع الطبقات الذي تحدث عنه ماركس لم يعد لان يكون جوهر نقاش في النصف الثاني من القرن العشرين الا انه يمكن القول بأن صراع حقوق الانسان قد حل مكان الصراع الطبقي الذي كان سائداً في اوروبا في القرن التاسع عشر أو قبل ذلك عند ظهور الرأسمالية.

والمقصود بصراع حقوق الانسان هو الناتج عن الحرية الفردية والحرية الجماعية التي تتعارض مع بعضها بعضاً وعلى كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد تتبين هذه الصراعات بشكل أكثر وضوحاً عند الحديث عن حقوق الانسان في الاسلام والعالم العربي في الفصلين اللاحقين (الرابع والخامس). وأما الفصل السادس.فهو موضوع ماهية الحقوق الانسانية التي لا بد من ادراكها في الواقع العملي.

الفصل الرابع
حقوق الانسان في الإسلام

«كلكم لآدام وآدم من تراب»
حديث شريف

- ١ -

تـمـهـيـد:

يهدف هذا الفصل الى التعرف على حقوق الإنسان في الإسلام من حيث النظرية وتطبيقاتها العملية في مختلف مراحل تطور الدولة الإسلامية. ويحاول الفصل الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف نظر الإسلام الى الإنسان وكيف حدد حقوقه الإنسانية كفرد وكعضو في جماعة؟ ما هي واجباته ومسؤولياته في الدولة الإسلامية؟ الى أي حد وُفِّقَت الدولة الإسلامية (الدول الإسلامية) في وضع الشرع الإسلامي فيما يخص حقوق الإنسان في التطبيق العملي؟ وكيف نظر الإسلام الى الحريات الفردية والجماعية خارج الدولة الإسلامية؟ إن جملة هذه الاسئلة وما يتفرع عنها من صلب هذا الفصل.

- ٢ -

حقوق الإنسان في الإسلام

كأي دين أو فكرة، فإن الإسلام دين عالمي لم يختص بفئة معينة أو بجماعة معينة، ولم يقتصر على جنس من الأجناس أو عنصر بشري معين، وإنما أتت دعوته الى الناس كافة. وقد انطلق الإسلام من قاعدة ثابتة ومؤكدة فيما يخص حقوق الإنسان وهي أن أصل الإنسان واحد ومصيره أيضا واحد، فأصله من التراب والى تراب يعود. قال تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» (المؤمنون، ١٢)، «وبدا خلق الإنسان من طين» (السجدة، ٧). وتؤكد حقيقة العلم أن تركيبة الإنسان الجسدية تشمل عناصر مركبات

الأرض كالكربون والأكسجين والهيدروجين والنيتروجين والفسفور والكبريت والكلور والمغنيسيوم والحديد والنحاس... الخ. وبذلك شآءت القدرة الإلهية أن تكون عناصر الأرض الأصلية هي التي كونت تركيبة جسم الإنسان وأن يمنح هذا المخلوق السيطرة والسيادة على جميع الكائنات، بما وهبه الله من عقل يستطيع بواسطته التمييز والإستقلال، وما توفر لديه من مواهب وقدرات جعلته يتميز عن سائر المخلوقات.

وقد وضع الإسلام للإنسان فلسفة الوسطية والإعتدال، بمعنى مجانية الأفراط والشذوذ والتفكك والتفريط والمبالغة والإنحراف والتسيب بل يقوم على الإتزان والإعتدال. قال تعالى: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» (البقرة، ١٤٣).

واهتم الإسلام بجسد الإنسان، فحض على الأخذ بنصيب وافر من مطالبه الأساسية التي تقوم عليها كالطعام والشراب، وأباحها له حتى يعيش مطمئناً مرتاحاً لا تتناوبه الأمراض الجسدية أو قد يجلب عليه الأعياء والسقم، كل ذلك حتى يستطيع الإمتثال لشرع الله «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين» (الأعراف، ٣١) «يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين» (المائدة، ٨٧) «وإبتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في الأرض، إن الله لا يحب المفسدين» (القصص، ٧٧).

ودعا الإسلام الى الإهتمام بالجانب العقلي من البداية حتى البلوغ، لأنه مناط التكليف في الإسلام تبعاً لقدرة وتبعاً لمداركة حتى البلوغ لأنه مناط الرأي، حيث تنمو هذه مع قوة الإدراك والتفكير وسعة الأفق والتبصير وسعة الدراية والوعي. لذا، فقد دعا الإسلام الى التعلم والتعليم فكانت أول آية «إقرأ باسم ربك الذي خلق» (العلق، ١).

وميز الإسلام بين العلماء والجهلاء «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» (الزمر، ٩). ولما كان العلم هو نتاج العقل، فقاعدة المفاضلة بين الناس هو الإيمان القائم على العلم النافع «يرفع الله الذين آمنوا منكم، والذين أوتوا العلم درجات» (المجادلة، ١١).

والعلم النافع في الإسلام ما يقود الى المعرفة السديدة، وهي الحكمة «يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة، فقد أوتي خيراً كثيراً، وما يذّكر إلا أولوا الألباب» (البقرة، ٢٦٩).

هذا، وقد أولى الإسلام النفس عناية هامة بإعتباره الجهاز المؤثر في أعماق الإنسان

وتنبثق منه المشاعر والعواطف والإحساسات عن طبيعة الإنسان، فهو يتناول عواطف الإنسان وضميره وحسه الوجداني وما يترتب على ذلك من ظواهر كالحياء والإنفعال والخوف والتذوق والصحة والسقم. وعليه فقد قسم الإسلام النفس الى قسمين: النفس السوية الزكية، المطمئنة: «يا أيتها النفس المطمئنة» (الفجر، ٢٧). قال: «أقتلت نفساً زكياً بغير حق لقد جئت شيئاً نكراً» (الكهف، ٧٤). والنفس المطمئنة هي التي يضرب بجذورها وتقوم على العقيدة، والتي تبعث في النفس الإحساس بالأمن والشعور الكامل بالرضى بطاعة الله والإمتثال لأوامره مما يجعلها هادئة مطمئنة «الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب» (الرعد، ٢٨).

أما النوع الثاني، فهي النفس غير السوية: النفس اللوامة، الأمارة ».. ولا أقسم بالنفس اللوامة» (القيامة، ٢) «وما أبرىء نفسي، أن النفس لأمارّة بالسوء إلاّ ما رحم ربي أن ربي غفور رحيم» (يوسف، ٥٣) وهذه النفس التي تشوبها شوائب المرض والشذوذ والمعاناة والقلب والخوف، ومكابدة الهموم وإضطراب الأعصاب والأعياء، وقد يقد الى الإحساس بالشقاء أو الجنوح الى النهب أو السلب أو فقدان التفكير والشعور بعدم الإحساس بأهمية الوجود مما قد صاحبها الى الإقدام على الإنتحار.

وقد اعتبر الإسلام عملية الإنتحار من أشد الجرائم في حق الإنسانية، لذلك ندد بمرتكبيها، بإعتبار فاعلها جاحد لفضل الله ونعمه، فمن فقد الصبر والعزيمة وأقدم عليها برأ من الإسلام والمسلمين. قال تعالى: «ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيما» (النساء، ٢٩). وعليه فقد حعل الإسلام من العقيدة وأصولها تشيع الطمأنينة في نفوس البشر، وحصنهم بقوة الإرادة والعزيمة والتوازن لتبعدهم عن مساويء الإباحة والفوضى والإنتكاس والإسقاف.

واهتم الإسلام بالناحية الروحية في الإنسان بإعتباره كائناً روحياً حافلاً بالأشواق المرغوبة المتدفقة في طبيعته على ضروب من ممارسات التنسك والتبتل والخضوع والأحاسيس المتدفقة، لذلك ربط ذلك بالإمتثال والخضوع لأوامر الله وسلطانه في سلوكه وممارساته حتى يستقيم طبعه من الخلل والجنوح ويستشعر في قراره بالراحة والرضى، ويجد لذة الراحة بالإيمان في العبادة والطاعة عسى أن يكتب الخير والسلامة في نهاية المطاف. وهكذا نظر الإسلام الى الجسد والعقل والنفس والروح عند الإنسان نظرة شمولية متلاحمة، ومؤتلف بعضها مع بعض في الإنسان السوي حتى يتميز سلوكه بالخير. ويرى أن أي انفصام يؤدي بالإنسان الى الخلل والضعف والإنحراف والشذوذ

والتعاسة، بينما تآلفها وتكاملها وتوازنها يؤدي بالإنسان الى سبيل الحق. ولا يكون ذلك الا بالخضوع التام بالعمل والتطبيق في العبادة بالوجدان والجوارح بالإمتثال المطلق والطاعة التامة بالممارسة العقلية لله وحده وليس لأحد من البشر. فالإنسان في الإسلام عابد لله «قل إنما أُمرت أ ن أعبد ولا أُشرك به، إليه أدعو وإليه مآبِ» (الرعد، ٣٦) والعبادة تشعر المؤمن بالإنتماء الى دين الإسلام وهو الدين العالمي الذي يجمع المسلمين كافة، دون النظر الى اللون أو الجنس أو الوطن. والإمتثال لله لا يتوقف على الصلاة والصيام بل يمتد ليشمل كل مناحي الحياة وقضاياها كالجهاد والصبر والمعاملة الحسنة والسلوك مع الآخرين سواء في البيت وفي الخارج، فهي ضرب من العبادة. قال عليه السلام: «تبسمك في وجه أخيك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك في أرض الضلالة لك صدقة وبصرك للرجل الردي البصر صدقة، وإماطتك الحجر والشوك والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك لك صدقة».

والعمل في الإسلام يقترن بالنية الخالصة لله، والا اعتبر عمله في زمرة المرائين والمنافقين وهذا مكروه في الإسلام.

وينظر الإسلام الى الإنسان بإعتباره أغلى الكائنات وأعظمها وبخاصة اذا كان مخلصاً لخالقه الذي سخر له ما في الكون ليحقق له السعادة «وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (الجاثية ١٣، وانظر أيضاً ابراهيم، ٣٢-٣٣، والنحل ١٢) «ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» (لقمان، ٢٠). وتسخير الكون للإنسان تكريم من الله له، فهذا الكون بأجزائه من سماء وأرض وكوكب ونجوم وأنهار وبحار وزرع وثمار كله ملك لهذا المخلوق المميز بخصائص الروح والضمير والإرادة والوجدان والشعور وهذا واضح في قوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (الإسراء، ٧٠). ومن تفضيل الله للإنسَان وتمييزه عن المخلوقات، أنه جعله خليفة في الأرض، لما يتمتع به من الطاقات والقدرات والإستعداد للقيام بمهام المسؤولية في الحكم «واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة، ٣٠). وتكريم المولى للإنسان حياً وميتاً، فاذا مات الإنسان وجب غسله وتكفينه بل أكثر من هذا قال عليه السلام: «اذا كفن أحدكم أخاه، فليحسن كفنه» وأوجب الصلاة عليه ولو كان عمر الميت أياماً أو ساعات كما لا يجوز الجلوس على قبر الميت لما في ذلك من الزراية والإيذاء بل اشترط الدعاء

للميت وقراءة الفاتحة.

وإهتمام الإسلام بالإنسان تشمل مراحل حياته جميعها، ولأنها مترابطة مع بعضها من حيث الحجم والإرادة والوعي والتفكير فأولى إهتمامه منذ أن يكون الإنسان جنيناً، فيوجب له الرعاية التامة، فلا يجوز إيذاءه بتجويعه أو إسقاطه لما قد يسبب ذلك من الضرر بإعتبار أن الضرر ظلم، وأن الظلم محرم. لمنع ذلك أباح الإسلام للأم الحامل بالافطار، كما أوجب الإنفاق على الزوجات المطلقات حتى يضعن الأجنة، «وإن كنّ أولات حمل، فأنفقوا عليهنّ حتى يضعن حملهنّ» (الطلاق، ٦)، وقصة المرأة من جهينه المعروفة بالغامدية التي اعترفت للرسول بحملها سفاحاً، طلب منها الوضع، ثم الرضاعة، كما حفظ الإسلام لهذا الجنين حقه من الميراث في حالة وفاة أحد والديه وعندما يولد الجنين أوجب الإسلام له حق عناية الطفولة، حتى لا يحيق به الضرر فشرع ذلك بقوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» (البقرة، ٢٣٣). وأوجب الإسلام للمحافظة على هذا الإنسان الطفل ضرورة توفير الغذاء سواء عن طريق مرضعه أو اللبن المصنع، وحدد الحمل والرضاعة بقوله تعالى: «حملته امه كرهاً، ووضعته كرهاً، وحمله وفصاله ثلاثون شهراً» (الأحقاف، ١٥).

والمحافظة على الطفل أوجبها الإسلام حتى في حالة وقوع الإنفصال بين الزوجين فأوجب له العناية والرضاعة عن طريق الأم أو بوساطة مرضعة أخرى، «فإن أرضعن لكم، فأتوهن أجورهن، وأتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم، فسترضع له أخرى» (الطلاق، ٦) والتعامل بين المطلقين أوجبه الإسلام بالمعروف والمودة: «وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم، فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف، واتقوا الله، وإعلموا أن الله بما تعملون بصير» (البقرة، ٢٣٣).

ويعتبر الإسلام الإنسان طفلاً طالما لم يبلغ الحلم لقوله تعالى «واذا بلغ الأطفال منكم الحلم، فليستأذنوا كما إستأذن الذين من قبلهم، كذلك يبين الله لكم آياته، والله عليم حكيم» (النور، ٥٩). ولخطورة هذه المرحلة في تحديد مستقبل الطبيعة النفسية عند الإنسان وما تحتمله من صحة النفس وسلامتها من المعايب، فقد دعا الإسلام الأباء المحافظة على الأبناء من الفساد والرذيلة والتلوث. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا، قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة» (التحريم، ٦). وقال عليه السلام «لأن يؤدب الرجل ولده خير من أن يصدق بصاع».

وخصص الإسلام مرحلة الشيخوخة بإعتبار خاص، فحضّ على إكرامها والإهتمام

بالشيوخ وتوفير العناية لهم بوجوب التكريم والإحترام، فمنع ما قد يخدش حسهم وشعورهم، قال عليه السلام: «من لم يرحم صغيرنا، ويعرف شرف كبيرنا فليس منا».

ويأتي من تقدير الإسلام للإنسان تحريم الغنيمة والنميمة والحسد وإحتقار الآخرين والإحتيال على الناس، والهمز واللمز أو التلويح بالآخرين بما قد يجرح أو يخدش شعور وكرامة الآخرين. قال عليه السلام: «لا يدخل الجنة قتات» (أي نـمّـام) وقال تعالى: «ولا يغتب بعضكم بعضا، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا، فكرهتموه، واتقوا الله إن الله توابٌ رحيم» (الحجرات، ١٢). وقال: «ويل لكل همزة لمزة» (الهمزة، ١). وقال عليه السلام، «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره»، «ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذىء».

وعندما يصبح الإنسان والداً لا يتحى عنه الإسلام بل يهتم به إهتماماً زائداً، ويفرض له العناية والتكريم والإحترام من أبنائه، والمتدبر لآيات القرآن الكريم يجد أنه قرن إكرامهما وبرهما بعبادة الله «وأعبدوا الله، ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا» (النساء، ٣٦) «ووصينا الإنسان بوالديه حسنا» (العنكبوت، ٨).

ويأمر الإسلام الأبناء بالتواضع البالغ والتعامل معهما في رحمة كبيرة، والدعاء لهم نظير ما أحاطاه من التربية والعناية في صغره. قال تعالى: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل رب إرحمهما كما ربياني صغيرا» (الإسراء، ٢٤).

وخص الإسلام الأم بمكانة زائدة، فأحاطها بسياج من الأجلال والتكريم، وربط الإيمان والخشوع بتمام الطاعة لها قال تعالى: «ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين، أن أشكر لي ولوالديك، إليّ المصير، وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم، فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا» (لقمان، ١٤-١٥).

«وجاء رجل الى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صاحبتي؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال: أمك، قال ثم من: قال أمك. قال ثم من؟ قال: أبوك».

ولا يقتصر بر الوالدين في حياتهم فقط ولكن بعد موتها. «فقد ورد عن الرسول أن رجلاً من بني سلمة قال: يا رسول الله: هل بقي من بر أبواي شيء أبرهما به بعد موتهما؟ قال: نعم، الصلاة عليهما والإستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما من بعدهما وصلة الرحم التي لا توصل الا بهما، وإكرام صديقهما».

واذا كان الإسلام قد أحاط الآباء بالعناية فكذلك أوجب العناية والتربية والتأديب للأبناء لينموا على الخلق الكريم ولا تمسهم الأمراض الإجتماعية والجسمية والنفسية.

فالأبناء أمانة عند الأباء عليهم رعايتهم والإهتمام بها، ولا يجوز تركهم بلا توجيه وعناية فينشأون بلا خلق أو ضمير، فعلى الآباء تقديم الإرشاد وبالعطف والرحمة قال عليه السلام: «من لا يَرحم لا يُرحم» «لأن يؤدب الرجل ولده خير من يتصدق بصاع».

ومما حذر منه الإسلام في تربية الأبناء التمييز بين الأولاد بتفضيل أحدهما على الآخر لأن ذلك يسبب الكراهية والحقد والنفور. قال عليه السلام: «اتقوا الله واعدلوا في أولادكم».

ونهى الإسلام تفضيل الذكر على الأنثى قال عليه السلام: «من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهينها، ولم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة».

أما نظرة الإسلام الى المرأة فقد ساواها مع الرجال في الحقوق والواجبات قال عليه السلام: «إنما النساء شقائق الرجال»، وربط بين الرجل والمرأة في عشرة كريمة برغبة وإئتلاف مراعياً إنسانيتها وكرامتها: قال تعالى: «وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيرا» (النساء، ١٩). وقال عليه السلام: «أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا، وخياركم لنسائكم» «ما أكرمهن الا كريم، وما أهانهن الا لئيم».

ربط الإسلام بين الإنسان وأخيه الإنسان في الجيرة ترسيخاً لأسباب التعاون والمودة وانتزاع بواعث الشر والأنانية، لذلك أوصى الإسلام بحق الجيرة والجار. قال عليه السلام: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه» وعن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام قال: «قلنا يا رسول الله ما حق الجار، قال: ان استقرضك اقرضه، وان إستعانك أعنته، وإن إحتاج أعطيته، وإن مرض عدته، وإن مات تبعت جنازته، وإن أصابه خير سرك وهنأته، وإن أصابته مصيبة ساءتك وعزيته، ولا تؤذه بقتار قدرك الا أن تفرغ له منها، ولا تستطل عليه بالبناء لتشرف عليه وتسد عليه الريح الا بإذنه وان اشتريت فاكهة، فأهد له منها، والا فأدخلها سراً، لا يخرج ولدك بشيء منه يغيظون به ولده». وحصل هناك أكثر إنسانية في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان كما بينها وأوضحها الرسول عليه السلام.

وفي وضع الأسس الإنسانية بين الإسلام حق الضيافة من حقوق وواجبات وحسن إستقبال وكرم اللقيا ضمن إطار المودة وحسن العشرة مع التأكيد على المحبة والتعاون والإئتلاف في المجتمع حتى يكون متحاباً متعاوناً.

والقارىء لسورة الذاريات (هل أتاك حديث ضيف ابراهيم المكرمين، اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما، قال سلام قوم منكرون، فراغ الى أهله فجاء بعجل سمين، فقرّبه اليهم قال: ألا تأكلون. (٢٤-٢٧). وسورة هود (آية ٨٧) كيفية البر والإكرام بالضيوف وقد عزز ذلك قول الرسول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت».

ومما أوجب له العناية وحذر من الإعتداء عليه أو على أموال اليتيم، فقد ندد الإسلام بالطغاة والطامعين في ماله أو المس به كالضرب أو الشتم بإعتباره مستضعفاً لا يستطيع أن يحمي نفسه أو يدافع عنها لفقدان أبويه أو أحداهما وهو دون سن الحلم قال تعالى: «وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح، فإن أنستم منهم رشدا فإدفعوا اليهم أموالهم، ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا» (النساء، ٦) وحذر الإسلام الإقتراب من مال هذا الإنسان المستضعف الا إن كان لمصلحته، «ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده» (الأنعام، ١٥٢).

وحذر الإسلام الأوصياء من إستغلال أموال اليتامى: «وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب، ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم، إنه كان حوباً كبيراً» (النساء، ٢).

وندد الدين بالذين لا يكرمون الأيتام ولا يتواصون به: «كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضّون على طعام المسكين» (الفجر، ١٧-١٨). ومما أوضحه الإسلام مكانه الذين يأكل مال اليتيم: «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا» (النساء، ١٠). وأوضح الرسول مكانة من يرعى ويحافظ على اليتيم بقوله: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة الوسطى».

وبين الإسلام مكانة الإنسان العامل في الإسلام، واعتبر الإنسان خاسر الا من كان له حظ من العمل النافع الناتج عن الإيمان. قال تعالى: «والعصر، إن الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» (العصر، ١-٣) وهناك إرتباط وثيق بين العمل النافع والايمان قال تعالى: «من آمن بالله واليوم الآخر، وعمل صالحاً، فلهم أجرهم عند ربهم» (البقرة، ٦٢). من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (المائدة، ٦٩). «وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى» (الكهف، ٨٨) أو انظر في النمل ٩٧، طه، ٧٥ وغافر، ٤٠). وقد دعا الإسلام الى العمل بكل طرائقه خير من أن يمد يده قال عليه السلام «لأن يأخذ أحدكم حبل ثم

يأتي الجبل، فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعها، فيكف الله بها وجهه، خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه».

وعن العلاقات الدولية فقد قسم الإسلام العالم الى دارين: دار الحرب ودار السلم وحض الإسلام المسلمين على الجهاد في سبيل الله. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يَلُوَنَكُمْ من الكفار وليجدوا فيكم غلظة وإعلموا أن الله مع المتقين». (التوبة، ١٢٣) وكافأ الله المجاهد أرفع الدرجات: «يا أيها لذين آمنوا، هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (الصف، ١٠-١١).

وإهتم الإسلام بالإنسان الرقيق إهتماماً زائداً وأولاه عناية زائدة بإعتباره أحد أصناف البشر الذين يحق لهم العيش بكرامة وأنه لا تفضيل بين إنسان وآخر الا بالتقوى «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات، ١٣). ودعا الإسلام الى تحرير الإنسان الرقيق، فجعل تحريرهم كفارة لكل خطيئة «فك رقبة». ونادى الإسلام بالأخوة الصادقة بين السيد والمسود ومن مظاهر هذه الأخوة أن لا ينادي أحد مملوكه بقوله: «عبدي أو أمتي» لما في ذلك من إحتمال المس بكرامة إنسانية هذا المخلوق قال عليه السلام: «لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي، كلكم عبيد الله، وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاتي وفتاي». وبناء على تعليمات الإسلام، أوجب الإسلام المعاملة الإنسانية للرقيق دون تمييز، فمن اعتدى على أحد سواء أكان عبداً أو غيره توجب على المعتدي القصاص دون التمييز «وكتبنا عليهم فيها أن النفس، بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن والسن بالسن، والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (المائدة، ٤٥) والإنسان الرقيق تتكافأ دمه مؤمن مع غيره قال عليه السلام: «المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم». وأخيراً، نظر الإسلام الى الإنسان العالم نظرة تليق بجلال قدرهم وشأنهم نظير ما قدموه في الحياة من نشر العلوم الذي أخذت بأيدي البشرية نحو الرقي والعزة قال تعالى: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» (المجادلة،١١).ونفي الإسلام المساواة بين الإنسان العالم والإنسان الجاهل في الجلال والتقدير «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب» (الزمر، ٩).

من خلال المعطيات المتقدمة يلاحظ الإهتمام البالغ بحقوق الإنسان المسلم في المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية على الصعيد النظري، وعلينا النظر في تطبيق هذه

الأفكار على الصعيد العملي في فترات مختلفة من الدولة الإسلامية المتعاقبة. وحيث أن مناقشة الأمر يتطلب قضايا عدة إلا أننا سنقصر الموضوع على الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال النظر في طبيعة المجتمع والدولة الإسلامية.

- ٣ -

الدولة الإسلامية

الدولة الإسلامية نابعة من دستورها الديني وهو القرآن الكريم. والشرع الإسلامي هو عماد الدولة وهو صاحب السيادة. فالسيادة في الدولة الإسلامية ليست للحاكم وليس للمحكوم. قال تعالى: «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً» (النساء: ١٠٥). وقال تعالى: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فأحكم بينهم با أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً». (المائدة: ٤٨). وعليه فقد أجمع بعض الفقهاء على أن دور الخليفة أو الحاكم المسلم لا يزيد عن كونه مراقباً لتنفيذ أوامر الله. واذا كان الأمر كذلك فقد وجب على المسلمين طاعة الله والرسول وأولي الأمر أي من يتولى شؤون المسلمين. وقد نص الدستور الإسلامي أيضاً على ضرورة إحالة المشاحنات أو المنازعات أو الاختلافات في الرأي الى الشرع. قال تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول» (النساء: ٥٩) أي فإرجعوا به الى القرآن الكريم والسنة النبوية.

واذا كان الشرع الإسلامي هو صاحب السيادة في سياسة الدولة الداخلية فهو أيضاً صاحب الكلمة الأولى والأخيرة بالنسبة للسياسة الخارجية. فالحرب والسلم والمعاهدات خاضعة للشرع أيضاً. فهي ليست للحاكم كما أنها ليست للمحكوم.

والشرع الإسلامي، كما يراه فقهاء المسلمين، نظام من عند الله، سابق لوجود الفرد والمجتمع والدولة. وذهب بعضهم للتأكد على أن الإسلام أعفى كل شريعة سابقة عليه. وما الدولة الا منفذة لأوامر الشرع الإسلامي، واذا لم تستطيع الدولة القيام بهذه المهمة فإنها تفقد مكانها كدولة الا أن المؤمن يظل ملتزماً بالقوانين الدينية حتى في غياب الدولة.

أما فيما يخص قانون الحرب والسلم، حيث أن الإسلام موجه للناس كافة، فقد أثار الإسلام قضية هامة بالنسبة للتعامل مع الدول الأخرى غير الإسلامية. أضف الى ذلك أن القانون الإسلامي لا يشابه القوانين الحالية القائمة على مبدأ المساواة بين الدول، وقد أتى

الإسلام ليصهر العالم في بوتقة واحدة، ولكنه لم يستطيع تحويل شعوب الأرض الى الإسلام وبذلك فقد ترك مجموعات غير إسلامية خارج حدوده كان عليه لزاماً أن يتعامل معها، بالإضافة الى أولئك الذين بقوا داخل حدوده من غير المسلمين. وكدولة قائمة على نشر مبادئها الدينية فإن الدولة الإسلامية دولة توسعية غرضها إنشاء دولة عالمية ولكن الدولة الإسلامية لم تستطع التوسع خارج الحدود الإسبانية غرباً أو الى ما وراء نهر السند شرقاً. وبناء على ذلك فقد إنقسم العالم في نظر الشرع الإسلامي الى دارين: دار الحرب ودار السلم. وتعني الدار الأولى ما هو تابع لغير المسلمين بينما دار السلم هي تلك التي تخضع للدولة الإسلامية «وسكانه من المسلمين بالولادة أو بالإعتناق ومن أهل الكتاب أو الذميين الذين تمسكوا بدياناتهم ورضوا بدفع الجزية. وفيما كان المسلمون يتمتعون بكامل حقوق المواطنة، كان رعايا غير المسلمين من الذميين يتمتعون ببعض الحقوق ويخضعون للحكم الإسلامي بناء على مواثيق خاصة تنظم علائقهم مع المسلمين. وكانت دار الحرب تتألف من جميع الدول والجماعات التي هي خارج العالم الإسلامي، وغالباً ما كان ينعت سكانها بالكفار[1].

والحرب في الإسلام حق مشروع وعادل لإقامة شعائر الله في كل أرض. وشرعية الحرب فكرة قديمة تحدث عنها أرسطو وشيشرون والقديسيين أوغسطين والأكويني وغرونشيوس وغيرهم. ويرى الإسلام شرعية حرب الكفار لأن الإسلام والشرك لا يلتقيان البته، وعليه فواجب إمام المسلمين أن يجعل كلمة الله هي العليا عن طريق الجهاد.

وعلى الرغم من الغاء الإسلام لكافة الحروب بإستثناء الجهاد (من أجل اعلاء شأن العقيدة الإسلامية) الا أن الإقتتال بين المسلمين خلال التاريخ الإسلامي قد استمر كما استمر بين الإسلام وأعدائه. فعلى الصعيد الداخلي كان يلازم ضعف الخليفة ظهور معارضة قوية تهدد السلطة المركزية. وكان الصراع على السلطة دائماً محتداً. وقد ركز الفقهاء، في الغالب، على ضرورة عدم الثورة والتمرد حتى وإن كان الحاكم ظالماً أو مستبداً. وقد رأى بعض الفقهاء أن الحروب الداخلية أمراض في جسم الدولة الإسلامية لا بد من تجنبها. وقد رأوا أن الحل الأفضل لذلك هو الإستمرار في الإستعداد الحربي، وطالما أن السلم مستحيل فلا بد من اللجوء الى الحرب طلباً[2].

---

(١) مجيد خدوري، الحرب والسلم في شرعة الإسلام، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣)، ص ٧٧ من الترجمة العربية.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٠ - ص ١٠١ .

ووجد ابن خلدون أن الحروب ليست مصائب على الإطلاق بل لها فوائد جمة. وقد وجدت الحروب منذ وجود الإنسان على سطح الأرض لأن العدوانية جزء من الطبيعة الإنسانية. ويقسم ابن خلدون الحروب الى أربعة أقسام: القبلية كتلك التي تنشأ بين القبائل، والبدائية كالتي تتمثل في الغارات والغزوات، وحروب العصاة والمتمردين والخارجين على الدولة والمنشقين عنها وحروب الدين أو الجهاد أي ما نصت عليه الشريعة الدينية. ويرى ابن خلدون أن الحروب القبلية والبدائية حروب غير شرعية وغير عادلة بينما حروب العصاة والجهاد فهي حروب شرعية وعادلة[1].

وعلى الصعيد الداخلي فقد عانت الدولة الإسلامية من الفتن والحروب كان معظمها بسبب إطماع شخصية الا أن أهم هذه الحروب أو الثورات هي ثورة الزنج التي نتجت عن المعاملة السيئة التي لاقاها العبيد على أيد أسيادهم في القرن الثالث الهجري والذين جلبوا الى البصرة للعمل في استصلاح الأراضي. وانتصر علهم علي بن محمد الذي شكل منهم جيشاً يهدد الدولة العباسية من سنة ٢٥٥-٢٧٠هـ حيث قضي عليها قضاء مبرماً بعد التنكيل والتشويه والصلب لكافة المشتركين في الثورة[2].

وهدف الدولة الإسلامية إقامة العدل وتأمين الأمن والإستقرار لسكانها بغض النظر عن أشكالهم وألوانهم وعرقهم وعقيدتهم. ولا يوجد مكان للتفرقة العنصرية بين سكان الدولة الإسلامية طالما أنهم جميعاً يخضعون للقوانين الجارية، قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئآن قوم على الا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون، وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم (المائدة: ٨-٩).

وقال أيضاً: «إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب كل خوّان كفور. أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وأن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهمْ بغير حق ألا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) لمزيد من المعلومات عن ثورة الزنج أنظر في أحمد علبي، ثورة العبيد في الإسلام (بيروت: دار الأداب، ١٩٨٥) وعن الحركات الثورة المختلفة في الإسلام والدول الإسلامية المتعاقبة انظر في:
أميل توما، العملية الثورة في الإسلام، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، ولأميل توما أيضاً، الحركات الإجتماعية في الإسلام، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، أحمد عباس صالح، اليمين واليسار في الإسلام، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، محمد عينائي، النضال المسلح في الإسلام، (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ط٢، ومحمود اسماعيل، الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية، (بيروت: دار القلم، ١٩٧٣).

وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور». (الحج: ٣٨-٤١).

وعليه فلا تخضع الدولة الإسلامية لأي قوة أجنبية بل تقوم للإعلاء من شأن قوانين الله وتنفيذها، ولا تحكم بحزب من الأحزاب غير حزب الله، ولا بد للدولة الإسلامية من أن تكون دولة مستقلة لتحقيق هذه الأهداف. وينبع هذا من المبادىء الأساسية للإسلام حيث تنص على أن المسلمين يشكلون كلاً واحداً، طاعتهم وولائهم لله وحده، يساعدون أولئك القائمين على تنفيذ ومراقبة قوانين الله وهم أولياء الأمور، ويحذر على المسلمين الخضوع الى دولة أخرى غير إسلامية ولن ينصر الله من يفعل ذلك، قال تعالى: «الذين يتخذون الكافرين أولياء من المؤمنين أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعا. وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً. الذين يتربصون بكم فإن كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا». (النساء: ١٣٩-١٤١).

وقال أيضاً: «إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم ان يقولوا سمعنا وأطعنا وأؤلئك هم المفلحون. ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتقه فأؤلئك هم الفائزون. وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن أمرتهم ليخروجُن قل لا تقسموا طاعةٌ معروفةٌ إن الله خبير بما تعملون. قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حُمّل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين. وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما إستخلف الذين من قبلهم وليمكّنن لهم دينهم الذي إرتضى لهم وليبدلنَّهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون. وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون. لا تحسبن الذين كفروا معجزين في الأرض ومأواهم الناس ولبئس المصير» (النور: ٥١-٥٧).

وليس للحاكم في الدولة الإسلامية سيادة على الشعب. فهو لا يزيد عن كونه موظفاً يختاره الشعب ويستمد سلطته من طاعته للقوانين الشرعية الإسلامية التي تربط الحاكم والمحكوم معاً في طاعة الله وقوانينه. فالعقد السياسي الإجتماعي في الإسلام لا

يوجد بني الحاكم والمحكوم من جهة وبين الله من جهة أخرى، والعقد قائم طالما أن المسلمين ملتزمين بتطبيق القوانين الدينية الإسلامية. وعلى الناس تقديم العون والمساعدة الى جانب الولاء والطاعة للحاكم المسلم الذي يشرف على تنفيذ الشرع الإسلامي، واذا تصرف الحاكم خلاف ذلك فالناس في حل من ولائهم له. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا»، (النساء: ٥٩). وقد يكون في خطبة أبي بكر الصديق الأولى تعبيراً واضحاً عن القضية حيث قال «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي علكيم»[١].

يختار الشعب الحاكم من بين صفوفه على أساس من الفضيلة والورع والتقوى وغيرها من الصفات وليست على أساس الحسب والنسب أو الأصل أو الثروة والغنى. ويختار الحاكم عن طريق الإنتخاب العام للحاكم أو إنتخاب أهل العقد والحل الذين يمثلون المجموع العام للشعب. وعليه يمكن أن تضم الدولة الإسلامية عدد من المجالس التمثيلية أو الحكومات المحلية طالما أن جميعها تسعى لهدف واحد وهي طاعة القوانين الشرعية وتنفيذها من أجل تحقيق العدل والمساواة في الدول الإسلامية ولا تنتهي مهمة الناس أو مهمة أصحاب الحل والعقد في إختيار الحاكم فقط بل عليهم مراقبة ما يجري من أمور تتعلق بتطبيق القوانين الشرعية. فاذا إرتكب الحاكم معصية أو إرتد عن تطبيق الشرع الإسلامي تنتقل الخلافة الى وراثة الحكم من قريب أو بعيد. وعلى الرغم من أن المسلمين يختارون الحاكم المسلم إلا أنه مسؤول عن تنفيذ أوامر الله في الدرجة الأولى ومسؤول عن تحقيق العدل بين رعيته في الدرجة الثانية. فهو بذلك يجمع بين القوتين الدينية والدنيوية. ولا تقتصر مهمته على توقيع الوثائق والتصديق عليها بل إن مهمته مراقبة تنفيذ القرارات حيث أنه المسؤول الأول والأخير عن ذلك فإن النظام السياسي الإسلامي يختلف عن غيره من الأنظمة السياسية. فلا يحكم الحاكم المسلم بناء على رغبات الناس بل بناءً على القواعد الشرعية التي نص عليها القرآن. والحاكم المسلم يحكم شعبه عن طريق تحقيق العدالة وتطبيق القوانين الشرعية.

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم هو دستور الدولة الإسلامية الا أن هناك مجلس

---

(١) ابن هشام، السيرة، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٠) ج٢، ص ١٠١٧ .

تشريعي يرأسه الحاكم. ولهذا المجلس فروعه في جميع أنحاء الدولة الإسلامية. وتتألف هذه المجالس من ثقات المسلمين العارفين بالشؤون الدينية. ولا يعني هذا أن عامة الناس لا دخل لها في هذه المجالس، بل حث الإسلام على مشاركة النساء في إبداء آرائهم. ويشير التاريخ الإسلامي الى أن فترة الخلافة الراشدية قد شهدت كثيراً من الناس ذكوراً وإناثاً، كانوا يشيرون على الخلفاء ويبينون مواطن ضعفهم عند إتخاذ قراراتهم وذلك إعتماداً على الآية الكريمة «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لأنفضوا من حولك فأعف عنهم وإستغفر لهم وشاروهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين» (آل عمران: ١٥٩).

أما على صعيد العلاقات الخارجية فيقرر الإسلام وحدة الجنس البشري قال تعالى: «يا أيها الناس إتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء وإتقوا الله الذي تساؤلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً». (النساء: ١). ويحث الإسلام على إحترام حقوق الآخرين كحقهم في الحياة والملكية طالما أن حقوقهم لا تضر بحقوق المسلمين. قال تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. وأقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فأقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإن إنتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن إنتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» (البقرة: ١٩٠-١٩٣)، وقال أيضاً: «والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين. ولمن إنتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم. ولمن صبر وعفى إن ذلك لمن عزم الأمور» (الشورى: ٣٩-٤٣).

ويقرر الإسلام الدخول في دار الحرب إذا إعتدى أحد على الدولة الإسلامية أو تعرض لامنها وإستقرارها. وعند الدخول في حرب مع الآخرين فإن هناك قواعد وقوانين تلتزم الدولة الإسلامية بها. فالاسلام لا يبرر الحرب العدوانية ولا يعمد لقتل الأبرياء أو هدم المنازل أو حرق الزروع والأشجار ولا يقاتل النساء والأطفال وكبار السن الذين لا يقاتلون، ولا يسمح بتعذيب سجناء الحرب أو يسيء الى معاملتهم ولا يجبر المغلوب أن يغير دينه. قال تعالى: «كتب عليكم القتال وهو كرهٌ لكم عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون. يسألونك عن الشهر

الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن إستطاعوا ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم﴾ (البقرة: ٢١٦-٢١٨).

هذه القواعد النظرية الأساسية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية. ولكن الفكر النظري يبقى فكراً الا اذا دخل حيز التطبيق العملي. وبالفعل فقد دخلت هذه القواعد في الفترة الأولى من قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة والتي ظلت كذلك حتى دخل النزاع صفوف المسلمين على أثر مقتل الخليفة عمر بن الخطاب.

والواقع فإن أهم قضية صادفها الفكر الإسلامي منذ ظهوره وحتى الوقت الحاضر هي قضية الخلافة. فمنذ أن حصر الخليفة أبو بكر الصديق في أن تكون الخلافة في قريش اعتماداً على حديث نبوي[1]. وعندما حصر الخليفة عمر بن الخطاب أمر الخلافة في ستة من الصحابة: علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبدالله، والزبير بن العوام وسعد ابن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف[2]. وضعت الأسس العريضة للفتن اللاحقة في الدولة الإسلامية، وقد جانب صبحي الصالح الحقيقة عند إستثنائه بعض الخلفاء من الأمر ولكنه أصاب في ذكره للأسباب الشخصية والنعرة الجاهلية التي بقي المسلمون متأثرون بها حيث يقول:

> غير إننا إذا رجعنا الى التاريخ نستنطق فلسفة الأحداث فيه لاحظنا أن الطريقة التي إنتخب بها بعض الخلفاء – دون ما قصد – سبب من أسباب إستمرار الخلاف، لأسباب شخصية وأخرى قبلية لا تزال فيها نعرة جاهلية[3].

والواقع فإنه لا غرو من أن نضيف على أن قضية الخلافة وما أصابها من نعرة جاهلية ما زالت قائمة في العالم الإسلامي (أو من يقولون أنهم يشكلون دولاً إسلامية) حتى الوقت الحاضر. فالطريقة التي اختير بها أول خليفتين في الدولة الإسلامية أدت الى الفتنة الكبرى في عهد عثمان، وأدت أيضاً الى سلسلة الإضطرابات في عهد علي.

---

(١) صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٨٦-ص٨٧ .
(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٢ .
(٣) المرجع السابق، ص ٨٥ .

وجاء معاوية والدولة الأموية لتكون دولة إسلامية ملكية وراثية ساد فيها العنصر العربي على العناصر الأخرى. وتبع ذلك حكم الدولة العباسية التي ساد فيها العنصر الفارسي أولاً والتركي ثانياً على حساب العنصر العربي. وإنحط مركز الخلافة عندما سيطر البويهون والسلاجقة، وإندثرت الخلافة على أثر سقوط بغداد سنة ١٢٥٨ وتقطعت أوصال الدولة الإسلامية الى دويلات وإمارات صغيرة، وساد حكم المماليك وبقي الحال حتى جاءت الدولة العثمانية التي وضعت حداً لفكرة وجوب الخلافة القرشية. وإنحلت الدولة العثمانية على أثر الحرب العالمية الأولى وتقاسمت الدولة الغربية السيطرة على أراضيها وأنتج الوضع الجديد ظهور الدولة العربية بفلسفة قومية ودينية مختلفة سيأتي ذكرها في الفصل الخامس.

والقضية الجديرة بالمناقشة هي قضية الخلافة وما دار حولها من جدل ونظرة الفلاسفة والمؤرخين لها على أثر الشرخ الكبير الذي أدى الى إنقسام المسلمين الى سنة وشيعة نتيجة للنزاع السياسي حول الخلافة. ويعتقد أهل السنة بإنتقال سلطة الرسول الى ما بعده من الخلفاء الذين خلفوه مؤكدين على أن السيادة هي لله وحده بمعنى أن الله مصدر السلطة والممارس الحقيقي لها. وعليه يكون الحاكم السني، كسائر الناس من المسلمين خاضعاً لسلطان الله. فالشرع هو التعبير الحقيقي للإرادة الإلهية والتشريع خارج عن نطاق الحاكم. أما الشيعة فيرون أن سلطة الرسول قد إنتقلت الى علي (ابن عم الرسول) ثم الى الأئمة الإثني عشر الذي إختفى آخرهم ليعود يوماً ما. وعلى ذلك فالإمام الشيعي لا يملك السلطة السياسية فحسب بل هو معصوم عن الخطأ في تسييره للأمور الدنيوية وتفسير القرآن.

الرأي المجمع عليه لدى أهل السنة بأن إختيار الخليفة يتم بعد أن تعقد له البيعة من قبل أعيان الجماعة. ولكن البيعة تحولت، لنقل بعد عمر، الى مظهر شكلي غابت فيه عملية الإختيار، بل للإعتراف به وإعطاءه الولاء والطاعة. وبذلك يكون الشعار الذي نادى به أبوبكر الصديق «أطيعوني ما أطعت الله فيكم» تحول الى شعار جديد ينص على «أطيعوني ما دمت خليفة». وقد إرتضى الفقهاء بالواقع الجديد ونادوا بضرورة تقديم الطاعة والولاء للخليفة طالما أنه لا يأمر بما لا يخالف الشرع. ولكن تغير الظروف والأحوال في الدولة الإسلامية المتأخرة غير وجهة النظر الى وجوب طاعة الحاكم بالإطلاق حتى وإن كان الحاكم ظالماً. ولم يبقى من النظريات القديمة التي دعت الى التغيير والثورة ضد الظلم الا القليل، وحتى أولئك فقد آثر بعضهم الإنسحاب من المجتمع بدلاً من الإشتراك في عملية

التغيير. ففي شرحه عن واجب الطاعة للحاكم الظالم يقول أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١) أن على المسلم التقي أن يبتعد عن بلاط الحاكم الظالم ويتجنب عشرته[١].

علينا أن نتذكر قضايا هامة في تاريخ الفكر الإسلامي والذي أثر بشكل مباشر على تطور الحياة السياسية الإسلامية ومفارقتها فيما بعد، وأهم هذه القضايا هي تبديل المجتمع العربي الذي أمن بتعدد الأوثان الى الإيمان باله واحد (فكرة التوحيد). فالله واحد والرسول واحد والحاكم واحد. هذه القضية وعلى الرغم من مفاهيم الشورى والعدالة وحرية الإختيار التي أتى بها الفكر الجديد إلا أنها غالبا ما كانت وغيرها تحت وصاية الحاكم يطلقها حيناً ويقيدها حيناً آخر. أما القضية الثانية فهي تداخل العادات والتقاليد التي سادت في الفترة التي سبقت الإسلام بالأحكام الشرعية الجديدة مما جعل التفريق بينها، أحياناً، على درجة عالية من الصعوبة. فالسلطة التي كانت عند العرب قبل الإسلام في يد شيخ القبيلة، لم يستطيع الحاكم المسلم (منذ الدولة الأموية)إدراك أن السلطة في الدولة الإسلامية هي سلطة الشرع الذي يهدف الى إقامة العدل بين المسلمين.

فقد شهدت الفترة الأولى من ظهور الدولة الأموية سلسلة من الإنتفاضات على يد الخوارج، وكان الفكر الأساسي الذي قامت عليه هذه الثورات يدور حول حرية الإنسان وإختياره وأصول العدل، وكان أبرز الفرق الإسلامية بلورة لهذه الأفكار هي مدرسة المعتزلة بقيادة واصل بن عطاء (٦٦٦-٧٦٩) وشهدت الفترة نشاطاً سياسياً للفرق الشيعية ضد الأمويين. ويلقب المعتزلة بالقدرية وهم يؤمنون بحرية الإنسان في أعماله وليس لله فيها دخل على الإطلاق، وهم يصنفون، بناء على ذلك، بأنهم أعداء للسلطة السياسية القائمة. وقد نظر بنو أمية الى القائلين بحرية الإرادة نظرة شك وريبة على الصعيدين الديني والسياسي. ولكنهم شجعوا الجبرية لأنها تخدم سياستهم. فيرى الجبريون أن كل شيء مناط بإرادة الله ولا دخل للإنسان في أعماله. وعليه، يرى الجبريون، أن الله الذي يسير الأمور هو الذي فرض عليهم بني أمية، واذا كان الأمر كذلك فلا بد من طاعتهم. أما المعتزلة (أي القدرية) فيؤكدون على أن العقل الإنساني هو المحرك لإرادة الإنسان، وحيث هناك عقل فلا بد أن يتبع ذلك إرادة إنسانية وقدرة على إختيار الأفعال، وعليه فإن الضمان نفسه هو الأمر الناهي وله القدرة على تمييز الصالح من الطالح دون الرجوع الى الشرع. وقد وجدت الدولة الأموية خطراً على نظامها السياسي من هذه

---

(١) أبو حامد الغزالي، أحياء علوم الدين، (القاهرة: مطبعة الحلبي، بلا تاريخ)، ج٢، ص ١٢٤ .

الأفكار فحاربت المعتزلة بكل ما أوتيت من قوة[1].

تشكل الإمامة في الفكر الإسلامي قضية مهمة من أجلها إختلف المسلمون الى فرق وشيع ولأجلها إختلف التطبيق العملي للمبادىء النظرية الإسلامية. والإمامة واجبة لدى المسلمين. ويؤكد المعتزلة بأن الناس بحاجة الى خليفة كما يرى ذلك الغالبية العظمى من الفرق الإسلامية، باستثناء النجدات من الخوارج الذين رأوا أن تعاطي الناس بالإمامة لا يلزمهم فرض إمام عليهم[2]. والخليفة عند الفرق التي تقول بوجوبه يجمع بين الزعامة الدينية والقيادة السياسية والعسكرية. ويرى المعتزلة ضرورة إختيار الخليفة. وشروط المعتزلة في الإمام أو الخليفة أن يكون عاقلاً مسلماً ذا رأي ومعرفة بالأمور متصفاً بالعدالة.

لم يأت الصراع بين الفرق الإسلامية حول الخلافة والقيادة بشكل عام من فراغ، ولكن هذا الصراع نبع من الأصول العامة للفكر الإسلامي وتطبيقاته المختلفة في العصور الإسلامية وأهمها العصر الذهبي الإسلامي كما تمثل في دولة المدينة والخلفاء الراشدين، ثم الدولة الأموية وما صاحبها من تغيرات في شكل الحكم وطبيعته وأخيراً فترة الدولة العباسية الأولى التي تمتعت بالقوة والثراء والثقافة. وكل فترة من هذه الفترات كانت مصاحبة لصراعات عديدة تنظر في الفئات المتصارعة الى الأجود والأحسن والأمثل في تطبيق الشرع الإسلامي كما حدث في دولة المدينة. فما أن حل العصر الثاني لحكم الدولة العباسية حتى أفاق المفكرون على فتح دفاتر حساباتهم القديمة. فالفتن التي ظهرت على أثر موت الرسول كالردة وقتل عمر وعثمان وحرب الجمل وصفين وصراع علي ومعاوية على الخلافة وظهور الشيعة والخوارج ومصرع الحسن والحسين وصراع الأمويين والعباسيين كانت أحداثاً مؤلمة في جسم الدولة الإسلامية، وفي الوقت ذاته فإن الفتوحات الإسلامية والتقدم الحضاري وخلق الهوية الإسلامية والفكر الذي صاحب هذه الفتوحات كانت نقيضاً للمآسي التي واكبها التاريخ الإسلامي، الأمر الذي خلق ثنائية فكرية بين مؤيد ومعارض «لفكرة تجسيد المشيئة الإلهية في حياة المجتمع الإسلامي»[3].

---

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٣٩)، ج٢، ص ٨٤ .

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٢)، ج٤، ص ٨٧ .

(٣) البيرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ - ١٩٣٩ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ١٩ . ترجمة كريم عزقول.

- ٤ -

حقوق الانسان في الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

يتبين مما تقدم أن الخلل الكبير في الدولة الإسلامية كان خللاً سياسياً ناتجاً عن قضية الخلافة والحكم، الأمر الذي إنعكس على القضايا الإنسانية الأخرى الخاصة بحقوق الإنسان. فحق الفرد في الثورة والتمرد غالباً ما كان يندثر بغياب قضية الحوار المتبادل. والواقع فإن الإسلام كنظام إجتماعي وإقتصادي وسياسي قد وضع الخطوط العريضة للمعادلة داخل المجتمعات الإسلامية على الصعيد النظري آملاً في تحويل العالم الى مجتمع إسلامي واحد. وعلى ذلك فإن قضية الحقوق الإنسانية بالمعنى الشامل المتعلق بحقوق الأفراد كأفراد لم يشر لها بقريب أو بعيد، ولكن أشار الى هذه الحقوق عن طريق الجماعات المؤمنة بالإسلام. وكما كان الحال في المجتمعات العربية التي سبقت ظهور الإسلام فإن الفرد لم يكن يعني شيئاً دون الجماعة، وعلى الرغم من محاولة الإسلام في تغيير النظام الإجتماعي الذي ساد في المجتمعات التي سبقت ظهور الإسلام عن طريق تحرير الفرد من الجماعة ومحاولة عدم التمييز بين الأفراد على أساس العرق أو اللون أو اللغة ومراعاة المساواة بين الأفراد والدعوة الى تحرير العبيد الا أن العبودية بمعناها الواسع لم يمنعها الإسلام أو يحرمها. وظلت التقاليد المتبعة في الدول الإسلامية المتعاقبة تعترف بالعبودية مع الدعوة الى حسن معاملة العبيد.

ولم تمنح الأقليات غير المسلمة في الدولة الإسلامية حقوقاً مماثلة لحقوق المسلمين على الرغم من إعتبارهم مواطنين في الدولة الإسلامية ولهم الحق في ممارسة شعائرهم الدينية وإتباع قوانينهم الخاصة بنوع من الحرية. وقد شكلت الأقليات في الدول الإسلامية المتعاقبة مجموعات إجتماعية مستقلة بناء على قواعد وقرارات يسنها الحاكم المسلم تجاههم، وقد سمح لهم العيش بسلام ووئام داخل المجتمعات الإسلامية طالما أنهم يحترمون قانون الدولة. ولكن أوضاع «الذمي» تتغير تباعاً اذا قرر أن يصبح مسلماً عندما ينطق الشهادتين (شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله). وفي سنة ١٨٣٩ أحدثت الدولة العثمانية قوانين جديدة لا تفرق بين المواطنين، الا أن التقاليد القديمة التي تفرق بين المسلم وغير المسلم ظلت سارية المفعول في التطبيق العملي. وقد حاولت الدولة العثمانية أن تخلق هوية قومية بدلاً من الهوية الدينية للدولة، وبذلك فقد حرمت عدداً لا بأس به من مواطنيها من حقوقهم وإمتيازاتهم، وقد إستمدت الدولة العثمانية الهوية القومية

بناء على الحدود الجغرافية وإختلاف الثقافات الأمر الذي سبب مضايقات لغير المسلمين مما دفع الأوروبيين التدخل بشؤون الدولة العثمانية إستناداً الى قاعدة حماية الأقليات الدينية. ولم تكن هذه الحماية باسم الحقوق الإنسانية بقدر ما كانت فرصة سانحة لتدخلهم في شؤون الدولة العثمانية الدولة المسلمة منذ القرن الرابع عشر[1].

وبصورة عامة فإن الإسلام النظري قد زود الفرد بمجموعة من القواعد التي تربطه بالآخرين والتي يمكن أن تكون ذات علاقة بإعلان حقوق الإنسان العالمي الصادر عن الأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ . فقد وافقت الدول التي تنص دساتيرها على أنها إسلامية على بعض مواد ميثاق هيئة الأمم المتحدة (رقم ١، ٥٥، ٥٦، ٦٨، ٧٦، مثلاً) والتي شاركت هذه الدول في وضع الخطوط العريضة للميثاق في مؤتمر سان فرنسيسكو سنة ١٩٤٥ . وقد وافقت الدول الإسلامية (بإستثناء السعودية) على ميثاق إعلان حقوق الإنسان العالمي. وتؤكد الدول الإسلامية على إحترام الكرامة والأخوة الإنسانية.ولكنها في الوقت ذاته لم تستطع أي دولة إسلامية فصل الدين عن الدولة، بإستثناء تركيا، وإن كان هناك ميل شديد لعمل ذلك من حيث إعتبار الدين شيء شخصي بحت. وأما المساواة فقد دعا لها الإسلام من منطوق شرعي وإجتماعي أيضاً، فالإسلام النظري لا يفرق بين الناس بناء على ألوانهم وأجناسهم وطبقاتهم وعلى ذلك يلاحظ تقبل الدول الإسلامية لمواد إعلان حقوق الإنسان (٢،٣،٦،٧). وعن حق الفرد في تشكيل أسرة يعترف بها القانون الديني الإسلامي أمر يقره الإسلام ويتطابق مع المادة (١٢) من الإعلان[2].

أما الحرية الفردية فهي أمر يختلف في الفكر الإسلامي عنه في الفكر الغربي الحديث أو كما نص عليه إعلان حقوق الإنسان العالمي في مواده (٨-٢٠). فالحرية في الإسلام إستعملت كنقيض للعبودية. والمفهوم كمفهوم إرتبط بالفكر الديني الصرف. ويعتقد متصوفة المسلمين أن حرية الإنسان لا تظهر الا من خلال عبودية المخلوق للخالق. فكلما اقترب المخلوق من الخالق عن طريق العبادة إزداد المخلوق حرية. وعلى ذلك فإن مفهوم الحرية كمفهوم فلسفي سياسي لم يتعارف عليه المسلمون قبل ظهور المعتزلة (فرقة إسلامية) الذين بحثوا قضية الإختيار وحرية الإنسان في ذلك، إلا أن هذا المفهوم الجديد

---

(١) Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice, (Baltimore: Jonh Hopkins University, 1984), p. 235.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧ .

وجد ذاته وجهاً لوجه أمام الفكرة الإسلامية الأساسية التي تقول بأن الله خالق أفعال البشر. وطالما الأمر كذلك فإنه لا مجال للحديث عن الحرية الفرديةوالخيار الفردي من جهة وإتاحة فرصة جيدة للحاكم من ممارسة اعمالهم التسلطية كما يرون تحت شعار «أن الله خالق أفعالهم». وقد عوقب الجعد بن درهم وغيره من المعتزلة عندما أثاروا السؤال: هل هي إرادة الله التي أتت ببني أمية للحكم أم إرادة الأفراد؟ وهذا يعني غياب حق الأفراد في النظر في شؤونهم السياسية. وتتنافى هذه القاعدة مع الفكر الغربي الحديث الذي يأخذ بحرية الأفراد والسماح لهم بالمشاركة السياسية.

وفيما يخص المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمتعلق بالحرية الدينية وإختيار الفرد للديانة التي يرتضيها لنفسه والتي هي أمر يعود الى الفرد وعلاقته بربه، فان الإسلام دعا الى إعتناق الدين الإسلامي عن طريق الإقتناع ولم يدع لإستعمال العنف، قال تعالى: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد إستمسك بالعروة الوثقى لا إنفصام لها والله سميع عليم» (البقرة: ٢٥٦). وعندما يقبل الإنسان عليه أن لا يغيره مرة أخرى بناء على العرف والتقاليد، حيث يعتبر ذلك إرتداداً عن الدين وفاعله مرتد وعقوبته القتل، وعلى الرغم من أنه لا يوجد اشارة في القرآن الكريم تشير الى ذلك، وقد ترك الإسلام كل ما يتعلق بالإيمان للفرد وذاته وسوف يقرر الله تلك الأمور يوم الحساب، قال تعالى: «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردّوكم عن دينكم إن إستطاعوا ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (البقرة: ٢١٧)، ولم يعاقب الرسول من أراد أن يرتد عن الإسلام بالقتل حيث أنه بموجب إتفاقه مع أهل مكة سنة ٦٣٠م ترك كل ما يتعلق بأمور الإيمان بالدين الى الإنسان الفرد وسمح لأولئك الذين تحولوا الى الإسلام بالإرتداد اذا أرادوا دون أي عقاب[١]. أما بعد موت الرسول سنة ٦٣٢ وعندما إرتدت بعض القبائل عن الإسلام فإن الخليفة أبا بكر الصديق قد إستعمل العنف مع المرتدين، وقد كان هذا، فيما يرى مجيد خضوري، فعلاً سياسياً لا ينطبق على الحالات الفرذية[٢]. وعلى ذلك فإن قضية من يرتد عن الإسلام فإن عقوبة القتل قد ظهرتُ في حرب الردة بإذن شرعي من الدولة

(١) ابن هشام، السيرة نقلاً عن المرجع السابق، ص ٢٣٨ .
(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٨ .

واصبحت جزءاً من القانون الشرعي فيما بعد. وقد اصدرت الدولة العثمانية في فترة لاحقة من حكمها قانوناً أوقفت بموجبه قرار الموت للمرتد عن الإسلام. وقد إعترفت الدول الإسلامية (باستثناء السعودية) بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي تنص المادة (١٨) منه على حق الفرد إعتناق الديانة التي يريدها.

ولا تتفق المادة (٢٠) من الإعلان والتي تنص على أن مصدر السلطة في الدولة نابع من إرادة الأفراد الحرة مع القانون الشرعي الإسلامي الذي ينص على أن مصدر السلطة في الدولة الإسلامية هو الله، وما الأفراد الا ممارسين لهذه السلطة. وتنص معظم دساتير الدول الإسلامية اليوم على أن مصدر السلطة هو الشعب، على اعتبار أن هذه السلطة يمارسها الشعب بعد أن خولها الله لهم. وبذلك يمكن تفسير القانون الديني الإسلامي ليتمشى مع اعلان حقوق الإنسان العالمي.

وأما عن حقوق الملكية الخاصة وحق العمل وحق التعليم وحق الإنسان في سكن ملائم وبيئة نظيفة فإن معظم الدول الإسلامية تمنح هذه الحقوق لمواطنيها، وأما تشكيل أحزاب سياسية أو إتحادات عمالية فإن معظم الدول الإسلامية تعارض قيام هذه الأمور لأسباب سياسية صرفة.

- ٥ -

تعقيب

إن مناقشة أمر الدين وعلاقته بقضية حقوق الإنسان قد يضعنا في إشكالات عدة. لقد أشار هذا البحث في الفصل الاول إلى أن الاديان ككل، ومنها الدين الإسلامي، قد لا تشكل حجر الزاوية الأساسي بالنسبة لحقوق الإنسان بالمعنى الذي نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الرغم من غموض بعض مواده وعلى الرغم من إتساع معانيها بحيث تضم معايير عديدة وتفسيرات متعددة. والسبب الرئيسي في الأمر هو حصر الدين في فئة التابعين له، فاذا أعطى القانون الديني حقوقاً فإن هذه الحقوق مقصورة على فئة واحدة من الناس ولا تشمل الإنسانية بأكملها. وقد يكون هنالك نقاط التقاء بين الأفكار الدينية المتبعة وبين أولئك الذين لا يعتقدون بنفس الأفكار الا أن علينا في نهاية المطاف أن نجابه حقيقة التقسيم بين معتنقي الدين وغير المؤمنين به، كتقسيم الإسلام العالم إلى دار حرب ودار سلام، المؤمنين والكافرين، المسلمين وأهل الذمة وهكذا.

اما النقطة الثانية التي تدخل الباحث في أشكال هو في غنى عنه عند محاولة إيجاد العلاقة سواء كانت علاقة سلب أم إيجاب - بين الفكر الديني كتشريع سماوي وبين الفكر الأرضي كتشريع وضعي. وإن كان الباحث لا يجد حرجاً في مناقشة كل هذه القضايا وبعضها، إلا أن المتزمتين من دعاة الدين يرفضون النظر في قضية الربط وبخاصة عند الحديث عن قضية حقوق الإنسان بمعناها الشامل. والواقع فإن قاعدة الإنطلاق الدينية تحتم على معتنقيها الإيمان الكامل بالمبادىء الدينية التي تنص على كذا وكذا وبذلك تسقط التجربة الإنسانية والقوانين الوضعية من حسابات المتدينين الملتزمين. وفي الإسلام وعلى الرغم من دعوة الدين الإسلامي إلى التفكير في الشؤون الحياتية وعلى الرغم من فتح باب الإجتهاد وإستعمال القياس الا ان الإجتهاد الديني غالباً ما يخضع لأوامر السلطة السياسية الحاكمة. وقد ظهرت هذه الأعراض في نواح شتى وفي مناسبات مختلفة خلال تطور الدولة الإسلامية منذ عود الخلفاء الراشدين وحتى الوقت الحاضر.

الفصل الخامس
حقوق الانسان في الدول العربية منذ الاستقلال

ولا شك ان الأنظمة العربية، ككل الأنظمة، لن تكون سعيدة بظهور سلطة معنوية عربية جديدة نابعة من قوة الرأي العام العربي، معبرة عنه ومرتبطة به، تعمل للضغط على الدول في سبيل صيانة حقوق الانسان وحفظ كرامته. وسوف تتعرض اللجنة اذن، دون شك، الى حرب عنيدة تغذيها أنظمة وأحزاب تأمل أن تحتفظ لنفسها بحرية الحركة الكاملة على الصعيد السياسي، دون رقيب أو حسيب. ولن يمكن القيام بكل هذا النشاط، إلا بتعبئة واسعة لكل المواطنين العرب المهتمين بأمر حقوق الانسان وخرقها في كل قطاعات المجتمع وفي كل الاقطار. كما ان (قوة) الحركة وتطور سلطتها المعنوية لن يتما الا باستقلال كلي للحركة عن كل الأنظمة أو الالتزامات العقائدية السياسية.

برهان غليون، «السياسة والأخلاق» الفكر العربي السنة الثالثة، (سبتمبر، ١٩٨١)، ص ١٦٤ .

- ١ -

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى التعرف على قضية حقوق الانسان في الدول العربية بعد الاستقلال وحتى الوقت الراهن. ويحاول الفصل الإجابة على الاسئلة الرئيسية التالية: ما هي طبيعة الأنظمة السياسية في الدول العربيةالتي تنعكس بطريقة أو بأخرى على قضية الحقوق الإنسانية؟ وما هي مصادر هذه الحقوق؟ وما هو الدور الذي لعبته جامعة الدول العربية في اقرارها لقضية حقوق الانسان في العالم العربي؟ وهل هناك منظمات عربية غير حكومية تحاول اقرار هذه الحقوق أو بعبارة أخرى هل هناك فئات تحاول ايجاد الحقوق الانسانية في هذا الجزء من العالم؟

- ٢ -

طبيعة الأنظمة السياسية في الدول العربية

تميزت الأنظمة السياسية العربية منذ استقلالها بتيارين اعتقد البعض بالتعارض والتناقض التام بينهما، بينما يرى آخرون ان هذين التيارين مكمل احدهما للآخر، ويرى فريق ثالث انه لا بد من الأخذ بأحدهم لتحقيق ما تصبو له الحركات السياسية ذات المطالب التي تكاد تكون أهدافها متشابهة الى أبعد الحدود وخاصة في ايجاد الدولة الواحدة. هذان التياران هما التيار الديني كأساس لبناء الدولة والتيار القومي كأساس آخر لنفس البناء. والواقع فان المدافعين عن هذا التيار أو ذاك لهم فلسفتهم الخاصة بهم ومبرراتها في دعم الهدف المطلوب. وهذان التياران لم يوجدا مع وجود الأنظمة السياسية العربية بعد الاستقلال، ولكن جذورهما يمتدان الى الماضي السحيق. فدعاة القومية يتحدثون عند الأصول القومية للدولة العربية الواحدة اعتماداً على الوضع الذي كان سائداً قبل ظهور الاسلام، ودعوة بعض القبائل العربية الى التحالف مع بعضها ضد قبائل أخرى كنوع من الاتحادات القومية الهزيلة. وجاء الاسلام وحمله العرب على أكتافهم ونشروه شرقاً وغرباً حتى أضحت الوحدة العضوية بين الاسلام والعروبة لا انفصال بينها، ولهذا الرأي فلاسفة ومدافعين، وفريق ثالث يرى أنه لا بد من أن يرتفع الاسلام فوق القومية. وسوف لا نعرض الى الأصول القديمة لهذه التيارات ولكننا سنكتفي بذكر اسماء ممثلي هذه التيارات وغيرها منذ القرن التاسع عشر ثم نلقي الضوء على هذين التيارين منذ الاستقلال وما قد ينتج عنها في نهاية القرن العشرين فيما يتعلق بقضية الحقوق الانسانية.

اذا اعتقد فرد بأن هناك فكر عربي فانه كأي فكر، ناتج من ظهور بعض القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالفكر الذي ساد في العالم العربي في القرن التاسع عشر كان فكراً يتصف بقواعد معينة للحصول على الاستقلال السياسي كما كان الحال في القسم الغربي من العالم العربي في ليبيا وتونس والجزائر والمغرب الذي كان تحت السيطرة الأجنبية المباشرة، وحتى في مصر التي كانت تحت السيطرة الانجليزية غير المباشرة، وأما في بلاد الشام وشبه الجزيرة العربية فكان الفكر العربي بين مؤيد للاستقلال عن جسم الدولة العثمانية أو مطالباً بالمساواة لرعايا الدولة العثمانية. أما بعد الاستقلال فقد تغير الفكر العربي ليجابه قضايا مختلفة عن السابق. فقضايا التجزئة والتخلف والتبعية

والتنمية الاقتصادية والاجتماعية أمور ملحة للعالم العربي بعد الاستقلال. فالتجزئة خطر يهدد العالم العربي على جميع المستويات والأصعدة الاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية. وأما التبعية فتجعل من الاستقلال السياسي الذي وهب لبعضها أو انتزع من قبل البعض الآخر، استقلالاً وهمياً. وأما التخلف فهو قضية ظاهرة للعيان في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقضية التنمية والتحديث لها ثمن قد يكون باهظاً تحاول الدول العربية، كل على حدة أو مجتمعة (بعضها على الأقل)، تجنب دفع هذا الثمن الباهظ وفي الوقت ذاته تحاول أن تلحق بركب الحضارة في القرن العشرين. وعلى الرغم من المحاولات التي يبتدعها (الفكر العربي) لتجاوز هذه الأزمات إلا أن المشاكل قائمة، وقد يكون غياب الهوية الناتجة عن عدم فهم التاريخ والتعلم من أحداثه وخاصة في مجال الحكم سبب أساسي في ذلك. فاذا قلت أن فكر العالم العربي السياسي المعاصر قد مر في أربع مراحل هدفت جميعاً الى القضاء على هذه الأزمات، أو بعضها، إلا أنها اختلفت في الوسيلة مما أدى الى زيادة فقدان هويتها وبالتالي أدت الى عدم تحقيق اهدافها، المرحلة الاولى هي تلك التي سبقت الحرب العالمية الاولى وشاهدت احتضار الدولة العثمانية، والثانية هي تلك التي شاهدت الاستعمار والانتداب ومرحلة الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية والفترة الثالثة استمرت حتى سنة ١٩٦٧، والفترة الأخيرة هي التي ما زالت مستمرة للآن.

وتميز الفكر العربي في المرحلة الاولى بكل ما يصيب أي فكر عندما تحتضر الامبراطورية أو الدولة، وانعكس تفكك الفكر على تفكك الدولة بظهور تكوين الدولة السعودية الوهابية الاولى، ومن خلال تحديث محمد علي لمصر، ومن خلال الحركة القومية السورية التي تكونت داخل الجمعيات السرية، وأثر التدخل الأجنبي من خلال التدخل الاستعماري الفرنسي والاسباني والايطالي لبلاد المغرب. ودخل العالم العربي نزعة جديدة تميل اما الى الاقليمية أو اتباع الايديولوجيات الدينية التقليدية أو الليبرالية أو العلمانية، وكان هدف القوميون بناء دولة عصرية على غرار النموذج الاوروبي، ودعا لذلك كل من رفاعة الطهطاوي ١٨٧٣م وضي الدين التونسي ١٨٨٩ وعبد الرحمن الكواكبي ١٩٠٣ . أما الإصلاح الديني بزعامة جمال الدين الافغاني ١٨٩٧م ومحمد عبده ١٩٠٥ فكان يهدف الى الرجوع الى الإسلام بعد تنقيته من العادات والتقاليد حتى يمكنه الالتقاء بالأفكار الغربية العصرية التي لا تتنافى مع الإسلام، وبذلك يكون الإسلام

محصناً ضد النزعات العلمانية والعقلانية والمادية وغيرها.

وتميزت المرحلة الثانية، ما بين الحربين، بالسيطرة الفرنسية على شمال افريقيا والسيطرة الفرنسية والبريطانية على الجزء الشرقي من العالم العربي. وتميزت هذه الفترة بتأسيس الدولة السعودية بطابعها السلفي الإسلامي، وتأسيس تركيا كدولة علمانية بقيادة اتاتورك. وعليه شاهدت المنطقة نزعات اقليمية منها المصرية كما دعا لها احمد لطفي السيد ١٩٦٣ ومصطفى كامل ١٩٠٨ وسلامة موسى ١٩٥٨ وطه حسين ١٩٧٣، ومنها الاقليمية السورية التي مثلها انطون سعادة ١٩٤٩، ومنها الاقليمية اللبنانية ومن منظريها مشيل شيحا ١٩٥٤ وشارل قرم. وكان مقابل هؤلاء دعاة القومية كرشيد رضا وشكيب ارسلان وساطع الحصري وقسطنطين زريق. وتقابل السلفيون مع أصحاب الحداثة وظهر طرف ثالث يدعو الى اصلاح مع ميله الى السلفية كأحمد أمين والعقاد والحكيم. وطرف رابع ناصر الاشتراكية كسلامة موسى وعمر فاخوري وميشيل عفلق. والواقع فقد امتد تأثير هؤلاء في الفترة الثالثة من تطور الفكر العربي الحديث حتى سنة ١٩٦٧ والتي شاهدت مداً قومياً واشتراكياً على حساب تقليص المد الديني السلفي. وانتهت الفترة بحصار القومية والاشتراكية التي نتجت عن حرب سنة ١٩٦٧ . وظهرت قوة اسرائيل تتحدى القوى القومية وغير القومية، وظهر فكر جديد يمكن أن يسمى «فكر النفط» كعامل آخر من عوامل تحدي الأفكار القومية والسفلية. وأخذت اراء جديدة تطمح من جديد للتوفيق بين القومية والدين كشارل مالك وعلي الوردي وعبدالله القصيمي وفايز الصايغ وعبد العزيز الدوري ومحجوب بن ميلاد ومالك بن نبي وعلال الفاسي. ناهيك عن القول أن نظرة التوفيق هذه قد بدأت في الخمسينات على يد سيد قطب والشيخ يكن ومصطفى السباعي الا أن أوائل الستينات قد قيدت أفكارهم بحيث جعلهم يركزون على الحركة الدينية دون سواها.

ويهمني هنا أن أتوقف للتركيز على الخطين الرئيسيين في الفترة الأخيرة من انتقال «الفكر العربي» وهما تيارا الدين والقومية والذي نتج عن كل منهما حركات راديكالية عنيفة تواجه كل منهما الأخرى، وبالاخص في الفترة التي تلت هزيمة ١٩٦٧ . فحركة الاخوان المسلمين التي تأسست سنة ١٩٢٨ وهدفت الى بناء مجتمع إسلامي قائم على الخلافة الاسلامية ومبادىء الإسلام في الحكم واجهتها الأحزاب القومية كالبعثية والناصرية والقومية التي ظهرت في بدايات الاربعينات والخمسينات من هذا القرن. وقد

توالد عن حركة الاخوان المسلمين بعض الحركات الراديكالية في بعض الاقطار العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، وانقسم البعثيون والناصريون والقوميون الى فئات راديكالية أخرى متصارعة مع بعضها بعضاً.

تؤكد الحركات الاسلامية على الوحدة الدينية لاقامة الدولة الاسلامية الموحدة، بينما يؤكد دعاة القومية على الوحدة العربية لاقامة الدولة العربية الموحدة. والتياران (الديني والقومي) يهدفان الى الوحدة وان اختلفت ايديولوجياتهم. فبينما تنبع الايديولوجية الدينية من الاوضاع السائدة في العالم الاسلامي، تنبع الايديولوجيات القومية من الاوضاع السائدة في العالم العربي ايضاً. ففي كتابيه **ماذا يعني انتمائي للاسلام والمسألة اللبنانية** يتحدث فتحي يكن عن محنة الإسلام وكيفية الخروج من هذه المحنة عن طريق انشاء الدولة الاسلامية[1]. والمحنة كما يراها دعاة التيار الديني الاسلامي في «غياب الاسلام عن الحياة العملية». ففي المجال التعلمي، يؤكد دعاة هذا التيار، على أن الثقافة الدينية في المدارس والمعاهد والجامعات أخذت تقل كماً وزمناً، ليحل مكانها علوم جديدة مناقضة للحياة الدينية.

يرى التيار الديني أن العالم العربي بعد الاستقلال يعيش في «جاهلية» والجاهلية تعني عندهم حكم الانسان للانسان وطاعة الانسان للانسان بدلاً من طاعة الانسان لله. ويعني بذلك أن الانسان العربي لا يوجه طاعته لله بقدر طاعته للنظام السياسي القائم وعلى رأسه الحاكم، الامر الذي يجعل من هذا العصر العربي عصراً جاهلياً على النمط الذي ساد قبل ظهور الاسلام[2].

كان التيار الإسلامي في الاربعينات والخمسينات على وفاق مع التيار القومي. فقد كتب سيد قطب سنة ١٩٥٣ يقول: «لا مانع من التجمع حول القومية العربية طالما أننا نعقل بأن القومية هي احدى المداخل للوحدة الاسلامية» ولكنه غير رأيه سنة ١٩٦٣ .

---

(١) فتحي يكن، **ماذا يعني انتمائي للاسلام** (بيروت، ١٩٧٧) **والمسألة اللبنانية** (بيروت، ١٩٧٩). وفي هذا الصدد انظر في محمد مهدي شمس الدين، **بين الجاهلية والاسلام** (بيروت، ١٩٧٥) وكذلك كتابه **العلمانية** (بيروت، ١٩٨٠)، وانظر في هذا الصدد أبو الاعلى المودودي، **الاسلام والمدنية الحديثة** (بيروت، ١٩٧٨)، وكتاب آية الله الخميني، **الدولة الاسلامية** (بيروت، ١٩٧٩).

(٢) للتعرف على نظرية الجاهلية انظر في كتب المودودي التالية **الجهاد في الاسلام والاسلام والجاهلية وقواعد الحكومة الاسلامية** وقد ترجمت هذه الكتب من الاردية والانجليزية الى اللغة العربية في الخمسينات. (أنظر ايضاً في أبو الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** (بيروت، ١٩٥٠)، وكذلك سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: الشروق، ١٩٥٧).

ففي كتابه **معالم في الطريق** يرى سيد قطب أن القومية ضد الدين[1].

ان الطلاق بين دعاة القومية ودعاة الدين اوجد نوعاً من الفئات التي اطلق عليها محمد الغزالي (أحد اعضاء التيار الإسلامي والذي انفصل عنه سنة ١٩٥٣) اسم القوميون العلمانيون والذين هم على حد قوله: «ليسوا عرباً وليسوا غير ذلك، ليسوا امريكيين كما أنهم ليسوا روسا، وهم أسوأ الأنواع التي تعيش بين ظهرانينا... يتكلمون لغتنا.. وينقنقون كالضفادع بأصوات عالية ولا بد من تمزيق اقنعة وجوههم.. فهم يناصرون القومية ويقفون ضد الاسلام الذي هو رسالة العرب الحقيقية»[2].

والواقع فإن الغزالي قد سلك مسلك التيار الاسلامي قبل الطلاق الذي حصل بينهم وبين القومية. ورأى الغزالي في الخمسينات الذي يقف مع القومية العربية مرة ومع التيار الديني مرة أخرى لا يختلف عن اراء الخربطلي واحمد بهاء الدين، وانيس منصور ومحمد مندور وكمال الملاح في الستينات والتي مالت كتاباتهم الى استحسان النظام السياسي القائم في مصر آنذاك، وان كانوا قد تحدثوا عن الاسلام قليلاً. وعند قيام الوحدة المصرية السورية أصبح التيار الإسلامي خاضعاً للتيار القومي، أو بالأخرى فقد تقدم التيار القومي على التيار الديني. ويلاحظ القارىء لكتاب الغزالي، حقيقة القومية العربية، الذي نشر في القاهرة سنة ١٩٦١ بأن الغزالي يرفع من شأن القومية العربية على حساب الدين الإسلامي. فهو يرى أن الاسلام ليس رسالة خارجة عن نطاق الكون ولكنه رسالة أرضية مسخرة للقومية العربية. وقد وقف ضد حزب البعث وحاربه في السنوات التي تلت الانفصال بين سوريا ومصر حتى انه اضاف عبارة «واسطورة البعث» الى الطبعة الثانية لكتابه حقيقة القومية العربية الذي نشر سنة ١٩٦٩[3].

الشعور بالانحطاط في المجتمعات العربية الاسلامية قضية حساسة جداً، وللقضاء على هذا الشعور، يرى أصحاب التيار الديني، فانه لا بد من العودة الى العصر الذهبي الإسلامي، عصر الخلفاء الراشدين. وهم يؤكدون أن شعور الانحطاط هذا قد بدأ بخلافة معاوية وما زال مستمراً حتى الوقت الحاضر. وأما السبب الرئيسي لهذا الانحطاط فهو جهل المسلمين بدينهم، ولا يوجد مكان يدين بتعاليم الإسلام كما أراده الله، سواء كان

---

(١) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة، ١٩٦٣).

(٢) محمد الغزالي، مع الله (القاهرة، ١٩٥٩)، ص ٢٥٤ .

(٣) محمد الغزالي، **حقيقة القومية العربية** (القاهرة، ١٩٦١)، وعنوان الطبعة الثانية التي نشرت ١٩٦٩ حقيقة القومية العربية واسطورة البعث.

ذلك في السياسة أم الاقتصاد أم الحياة الاجتماعية[1]. وانما المخرج من هذا الانحطاط فهو، على حد قول دعاة التيار الديني، يكمن في العودة الى الشرع الاسلامي وتطبيقه تماماً كما كان عليه في عهد دولة الرسول وخلفاؤه.

أما التيار القومي فهو التيار الماسك بزمام السلطة، وفي الوقت ذاته حائر بين القومية والدين، ويحاول جاداً أن يوفق بينهما. والواقع فان فلسفة الحكم في المنطقة العربية، منذ ظهور الإسلام وحتى الوقت الحاضر، وهي في محاولة توفيقية بين الدين والعادات والتقاليد مرة، وبين الدين والفلسفة مرة ثانية، وبين الدين والقومية مرة ثالثة، وبين الدين والاشتراكية مرة رابعة، وهكذا، ويلاحظ أن معضلة السياسة والحكم في العالم العربي «هي مشكلةِ التوفيق بين الدين والدولة. قد لا يبالغ الكاتب ان قال أن قضية العالم العربي في القرن العشرين هي قضية هويته، فالعالم العربي في القرن العشرين عالم فاقد الهوية، وما المحاولات القومية أوالدينية أو محاولات التوفيق بينهما الا محاولات لاشباع الفراغ الذي يعاني منه الساسة والسياسيون، والوطن والمواطنون. ان قضية اكتشاف الهوية في المجتمعات العربية لا تأتي إلا عن طريق فهم جديد للتراث الاجتماعي الحضري الذي ما زال غامضاً. وسوف تختفي شدة النزعة الدينية التي ساهم نجاح الثورة الايرانية ١٩٧٩ في تأجيجها، بعد التأكد من أن الانتصار الديني لن يف بالغرض المطلوب، تماماً كما أن الحركات القومية والليبرالية وغيرها لم تؤدِ الى تحقيق الأهداف وأهمها اكتشاف الفرد العربي والمجتمع العربي والدولة العربية[2].

لا بد للباحث من أن يعترف هنا أن أهمية القومية والتيار القومي تكمن في أنهم جعلونا نفهم تاريخ الشرق العربي ومحنة المسلمين والعرب والقومية العربية من خلال تحليلهم للمواقف التاريخية الاسلامية العربية. فصادق جلال العظم وزكي نجيب محمود أكدوا لقارئيهم أن العودة الى العهود القديمة بعقلية حديثة شيء يكاد يكون مستحيلاً، فقد أخبرنا زكي نجيب محمود أن فترة ما بين الحربين كانت فترة تأمل للفكر العربي نتج عنه اعمال خلاقة. أما اليوم فان المرء لا يساوي شيء البتة. ففي تلك الفترة استطاع طه حسين أن يشكك في التاريخ العربي واستطاع علي عبد الرزاق المطالبة بفصل الدين عن

---

(١) عبد القادر عوده، **الاسلام والسياسة** (القاهرة، ١٩٥١)، ص ٦٥ .

(٢) أحمد ظاهر، **التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي** (الزرقاء: المنار، ١٩٨٥).

الدولة[1]. والواقع فان الامور اخذت طابعاً مغايراً منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وعلى وجه التحديد منذ حرب سنة ١٩٦٧ . حيث أن القوميين واليساريين وما شابههم من العرب يعتقدون أنه اذا أراد التيار القومي أن ينهض ويشتد عوده عليه التصالح مع الدين. ويلاحظ تراجع عدد من القوميين وأصحاب اليسار العرب عن أهدافهم في علمنة الدولة. ففي كتابه **مجتمع جديد أو الهاوية** يطالب زكي نجيب محمود بضرورة «نبش» التراث العربي واخذ ما هو صالح منه[2]. ويعقد صاحب كتاب **الاسلام الراديكالي** مقارنة بين تراجع القوميون عن سياساتهم الدينية وبين محاولة التيار الديني بناء نظرية لفهم الواقع حيث قال:

> .. ويرى منح الصلح أن حركة التحرر العربية لا مكان لها إلا من خلال الإسلام.. ويرى غالي شكري أن القومية لا تزيد عن كونها العوبة استعمارية على الرغم من اقتناع اليسار بأن لتطبيق الاسلام كما تراه الجماعات الإسلامية اخطار منها: تقسيم البلاد الى مسلم وغير مسلم، ووقوف السلطة الإسلامية أمام التحديث وغياب الحرية والديموقراطية. وعلى ذلك فقد فشل اليساريون العرب في وضع فلسفة وقواعد لمجتمع جديد.
>
> أما المحافظون (الجماعات الاسلامية) فقد طوروا فلسفة قائمة على ثلاثية: الجاهلية مقابل التحديث والتمرد على الصعيدين الداخلي والخارجي، والطليعة مقابل المجتمع المضاد[3].

والواقع فإن صراع التياران القومي والدين سيستمران معاً في العامل العربي الى أن يتنازل أحد الطرفين للآخر. فان تنازل دعاة التيار الديني فان هذا يعني فصل الدين عن الدولة وقد يكون ذلك طريقاً لتحقيق الأهداف، وان تنازل دعاة التيار القومي، وتسلم المتدينون زمام السلطة، فإن هذا يعني عودة المجتمعات العربية الى الحياة في الماضي، وقد يكون الحل في تعاون التيارين معاً بحيث يكون كل تيار متمم للآخر في تحقيق الأهداف،

---

(١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٠٩ . وانظر لمزيد من التفاصيل صادق العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة (بيروت: الطليعة، ١٩٦٨)، وكذلك كتابه نقد التفكير الديني (بيروت: الطليعة، ١٩٦٩). وعن شك طه حسين في التاريخ العربي انظر طه حسين في الادب الجاهلي (القاهرة، ١٩٥٨). وعن منادة علي عبد الرزاق في فصل الدين عن الدولة انظر في كتابه الاجماع في الشريعة الاسلامية (القاهرة، ١٩٤٧).

(٢) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الهاوية (بيروت/ الشروق، ١٩٧٩).

(٣) Emmanuel Sivan, Radical Islam, (New Haven: Yale University press, 1985) Ch. 6.

وان كانوا مختلفين في الاستراتيجيات، الأمر الذي يحتاج الى مناخ ديمقراطي قائم على الحوار والمناقشة الهادئة، وهي أمور لم تدخل في حياة العربي المسلم بعد، ولم يُعود عليها. فعندما يتعلم العربي المسلم طرق الحوار العلمي يستطيع أن يحقق أهدافه، وان حل الصراع الدموي مكان الحوار العلمي فالمجتمعات العربية لن تحقق ما تريد، واذا لم يستطع العرب القيام بذلك فقد يكونون غير مؤهلين لحكم أنفسهم، وعليهم أن يوظفوا أو يتعاقدوا مع غيرهم من الأجانب للقيام بهذا العمل كما كان عليه الحال في فترة الاستعمار. ولكن ماذا يفعل العرب اذا رفضت القوى الاجنبية استعمارهم من جديد؟

– ٣ –

الدول العربية وحقوق الانسان

في هذا الجو السياسي المتصارع الذي ينعكس على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية يبدو أن قضية حقوق الانسان بشكل عام، وقضية حقوق المواطن العربي بشكل خاص، تتوارى عن الانظار لتأخذ دوراً ثانوياً الى جانب قضايا الصراع على الصعيدين الداخلي والخارجي إضافة الى قضايا التنمية والتحديث والتقدم العلمي والتقني. ولم تظهر أي اشارة في الفكر العربي الحديث (إن صح القول بأن هناك فكر عربي حديث) الى قضية حقوق الانسان والمواطن العربي قبل ظهور جامعة الدول العربية الى الوجود سنة ١٩٤٥ .

وعلينا أن نتذكر أن العالم العربي ودوله جزء من دول العالم الثالث التي تغض الطرف عن قضية حقوق الانسان ولا توليها الاهتمام اللازم. وتنبع المشكلة أو تزداد تعقيداً عند ملاحظة أن دول العالم الثالث بشكل عام تعاني من قضايا الفقر والجهل والفاقة والمرض والجوع، وهي قضايا أساسية عند البحث في حقوق الانسان. فكيف يمكن بحث قضية الارادة الإنسانية الحرة أو النظر في المشاركة السياسية وهو دائم البحث عن رغيف الخبز؟ ففي الواقع فان بحث قضية حقوق الانسان تصبح لا معنى لها في ظل وجود القضايا المزمنة المشار اليها اعلاه. ففي مثل هذه الأوضاع تصبح قضايا التطور الاقتصادي وتحسين الأوضاع الصحية والسكنية من أولويات الدولة الأمر الذي يتطلب حزماً لتنفيذ برامجها التنموية. وقد يؤدي ذلك الى اغفال النظر عن قضية الحقوق الانسانية. أضف الى

ذلك أن عمليات التنمية والتحديث وما يصاحبها من تغير قد يحدث ضغطاً على النظام السياسي وبالتالي يجد النظام نفسه مضطراً لاستعمال القوة في سبيل الحفاظ على أمنه واستقراره.

ولا تعاني دول العالم الثالث من تطوير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية فحسب بل تعاني من تطوير الحقوق المدنية والسياسية أيضاً. فحق الانسان في محاكمة عادلة مثلاً ناتج عن عدم وجود قضاة مؤهلين للقيام بهذا العمل. أضف الى ذلك فان غياب القوى الادارية المدربة وما تعانيه دول العالم الثالث من بيروقراطية عقيمة لا يساهم في تطوير منظمات حكومية أو غير حكومية للنظر في قواعد حقوق الانسان وطرق تنفيذها.

وعلى ذلك فان أدوات النظر في قضايا حقوق الانسان كالاعلان العالمي أو ميثاق الأمم المتحدة أو أي معاهدات أو مؤتمرات خاصة بحقوق الإنسان قد وضعت في التطبيق العملي في دول العالم الثالث[1]. وقد أكدت الجمعية العامة للامم المتحدة في سنوات عديدة منذ النصف الثاني من القرن العشرين أن مخالفات حقوق الانسان وعدم الالتزام بالاعلان العالمي سائد في معظم دول العالم بوجه عام ودول العالم الثالث على وجه الخصوص.

وبالنسبة للدول العربية فقد انبثق عن جامعة الدول العربية التي تأسست سنة ١٩٤٥ بعض القرارات الخاصة بحقوق الانسان، وقد اجتمعت اول لجنة لمناقشة وضع خطوط عريضة لمسودة ميثاق حقوق الانسان سنة ١٩٦٩ والذي انتهى العمل في وضعه سنة ١٩٧١ .

وكانت جامعة الدول العربية قد أسست في ٢٢ مارس سنة ١٩٤٥ لجمع الاعضاء السبعة التي شكلتها وهي الأردن، اليمن، السعودية، سوريا، العراق، لبنان ومصر من أجل التعاون في تنسيق نشاطات الاعضاء السياسية والاقتصادية والحفاظ على استقلالهم وضمان الأمن والاستقرار لدولهم[2].

---

(١) عن مخالفات تحقوق الانسان في دول العالم الثالث انظر في التقرر المصادر عن مجلس الشيوخ الامريكي.
Department of State, Country Reports on Human Rights practices for 1985. (Washington D.C., U.S. Government printing office, 1986).

(٢) بلغ عدد أعضاء جامعة الدول العربة في أوائل الثمانينات ٢٢ عضواً هي: المملكة المغربية، الجزائر، تونس، ليبيا، مصر، السودان، الصومال، جيبوتي، الاردن، سوريا، العراق، السعودية، الكويت، البحرين، دولة الامارات العربية المتحدة، عمان، قطر، اليمن الشمالي، اليمن الجنوبي، لبنان، وموريتانيا وفلسطين.

وتتشكل الجامعة من مجلس أعلى يجتمع مرتين في العام وله سكرتيرية دائمة في مقر الجامعة (القاهرة حتى سنة ١٩٧٩ وتونس منذ ذلك التاريخ)، تدار من قبل سكرتير عام يعين من قبل المجلس الأعلى. وتشمل الجامعة ايضاً على لجان دائمة كاللجان الاقتصادية والعلاقات العامة والثقافية والقانونية والصحية. وتتشكل لجان جديدة وتحل لجان مكان اخرى حسب المتطلبات في مختلف الازمات وهكذا. وتتشكل هذه اللجان من أعضاء الدول العربية المشتركة في الجامعة الذين يجتمعون إما في مقر الجامعة أو في أي عاصمة عربية أخرى. وغالباً ما تتسم قراراتهم بالسرية التامة والتي يقرها مجلس الجامعة.

وقد دعت الجمعية العامة للامم المتحدة السكرتير العام لجامعة الدولة العربية في نوفمبر سنة ١٩٥٠ للاشتراك في الجمعية العمومية بصفة مراقب. ومنذ ذلك الوقت فان السكرتير العام لجامعة الدول العربية ممثل دائم في الامم المتحدة، من خلاله، تشارك الجامعة في دعم القرارات الخاصة بحقوق الانسان. وقد شكلت الجامعة لجنة خاصة لدراسة حقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وتبنت الجامعة في نفس العام قراراً بايجاد لجنة اخرى مرتبطة بالاولى، للغرض ذاته وكانت هيئة الامم قد طلبت من الجامعة العربية تأسيس لجان اقليمية لمناقشة حقوق الانسان سنة ١٩٦٧، إلا أن الجامعة اشترطت في هذه اللجان أن تكون من أعضاء جامعة الدول العربية ذاتها، وترى الجامعة أيضاً نوعية التعاون الذي يتم مع الأمم المتحدة في هذا المجال. وفي سنة ١٩٦٨ شكلت الجامعة لجنة تعرف بلجنة حقوق الانسان انبثق عنها مؤتمر عقد في بيروت في ديسمبر سنة ١٩٦٨ . وقد نصت قرارات المؤتمر على حماية حقوق الانسان في الاراضي التي احتلتها اسرائيل سنة ١٩٦٧ ولم تشر القرارات من قريب أو بعيد عن حماية حقوق الانسان في الدول العربية. وكان مؤتمر بيروت هو المؤتمر الأول والأخير، حتى الآن الذي ناقش قضية حقوق الانسان، إلا أن لجنة لمتابعة قضية حقوق الانسان واعداد ميثاق أو عهد حول القضية قد انبثق عن المؤتمر. وبعد عدة لقاءات لهذه اللجنة سنة ١٩٧٠ وسنة ١٩٧١ كتبت مسوذة العهد وقدمت الى الدول العربية الأعضاء في جامعة الدول العربية. وقد علق بعض الاعضاء على مسودة العهد بينما لم يكترث بقية الأعضاء حتى على النظر في المسودة، ومنذ ذلك الحين وحتى الوقت الراهن فلم يطرأ اي تغيير أو تقدم على ذلك. وقد نصت مسودة العهد على بنود ومواد أشبه ما تكون ببنود ومواد الاعلان العالمي لحقوق الانسان باستثناء بعض المواد التي تفرضها الأوضاع العربية. وقد نصت مواد العهد العربي على الرغبة في الوحدة العربية

وحق العرب في ذلك، وتحقيق العدالة بالنسبة للعرب في الاراضي المحتلة وحق العرب في الحفاظ على تراثهم وتقاليدهم وتاريخهم. ويبدو من نص العهد توجه الانظار الى الحقوق الانسانية العالمية وكأن حقوق الانسان في العالم العربي كاملة وليست بحاجة الى نقاش.

وكأني بالدول العربية ترى أن قضايا حقوق الانسان والمواطن العربي ليست على جانب كبير من الأهمية الى جانب قضايا التنمية والتحديث والحفاظ على أمن واستقرار أنظمتها السياسية. ولم تحاول الاستمرار في مناقشة قضايا الإنسان والمواطن العربي، ولكن بعض الدول العربية سمح لجهود فردية أن تعقد بعض المؤتمرات التي تخص أمر قضايا الإنسان وحقوقه. ففي سنة ١٩٧٩ سمحت الحكومة العراقية لمثقفين عرب عقد مؤتمر عن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. وكان اتحاد المحامين العرب قد دعا الى هذا المؤتمر الذي ناقش انشاء جمعية للدفاع عن حقوق الانسان العربي، ومحاولة اقناع حكومات الدول العربية التوقيع على معاهدة صيانة الحقوق العربية التي انبثقت عن جامعة الدول العربية سنة ١٩٧١، والسماح للمواطنين العرب سواء كانوا على شكل أفراد أم جماعات السماح لتذمرهم وتقديم طلباتهم الى اللجان الخاصة، والسماح للجان تقصي الحقائق الخاصة بحقوق الانسان في زيارة الدول العربية للتحقق من ذلك وايجاد الوسائل الضرورية للدفاع عن حقوق الافراد والجماعات، وإصدار تقرير سنوي شامل عن المخالفات الإنسانية في الدول العربية لاطلاع الرأي العام العربي والحكومات العربية والمنظمات الدولية على نتائج التقرير.

وقد تبع مؤتمر بغداد مؤتمر آخر من المثقفين العرب، ومعظمهم من رجال القانون في العالم العربي مؤتمر سيركاوزا بايطاليا حيث اجتمع ٦٦ عضواً لوضع قواعد لحقوق الإنسان العربي. وبعد اسبوع من المناقشات الحادة كتب الميثاق وزودت حكومات الدول العربية للنظر فيه إلا أن استجابة الدول العربية كانت أقل من بطيئة(١).

وباختصار فإن الدول العربية الآن منهمكة في قضاياها الداخلية وصراعات بعضها مع بعض أكثر بكثير من اهتمامها بوضع قواعد عامة لحقوق الانسان. فان بعض الدول العربية للآن لم تصادق على مواد وبنود الاعلان العالمي لحقوق الانسان، ولم تصادق أي منها على بروتوكول الحقوق السياسية والمدنية، وأما لجنة حقوق الانسان المنبثقة عن جامعة الدولة العربية فقد ركزت للآن على حقوق المواطن العربي في ظل الاحتلال الاسرائيلي

---

(١) صورة عن هذه القواعد في ملحق الكتاب.

ولم تتطرق البتة الى حقوق الانسان والمواطن العربي في أي دولة عربية أخرى.

- ٤ -

أسباب أخرى لغياب وثيقة لحقوق الانسان في العالم العربي

قد يكون السبب في غياب وثيقة حقوق انسان عربي، والذي يعتقد به كثير من منظري السياسة العرب، هو اهتمام الدول العربية وحكوماتها بالصراع من أجل الاستقلال الوطني أولاً والتنمية والتحديث ثانياً اهم بكثير من النظر في قضايا، تعتبر ثانوية، مثل قضية حق الانسان في الحياة والحرية وما الى ذلك من حقوق[١]. والواقع فإن الباحث لا يرى مبرراً كذلك الذي تراه دول العالمين الثاني والثالث ومنها الدول العربية في منع حقوق الانسان بحجة الحفاظ علىالأمن والاستقرار أو دفع عجلة التنمية والتحديث، بل على العكس من ذلك تماماً حيث أنها (دول العالمين الثاني والثالث) لن تحصل على أي منهما. فكيف يمكن للأمن والاستقرار أن يكون، وكيف تتم التنمية والتحديث في غياب الإنسان؟ واذا آمنا بأن جوهر وجود الانسان هو حريته، واذا آمنا بأن الإنسان هو جزء أساسي في الأمن والاستقرار، كما أنه جزء أساسي في التنمية والتحديث، فكيف يمكن الحصول على كل هذا في غياب الحرية الإنسانية والحق الانساني؟ هذا السؤال قد لا يحتاج الى فلسفة مستفيضة لنشرحه ونفسره ولكنه من قبيل المسلمات التي لا تحتاج الى اقامة الدليل عليها. واذا كان لا بد من تبرير لدول العالم العربي لاقامة الحجة على أنها لا تحتاج الى مناقشة قضية حقوق الانسان بشكل عام وقضية حقوق الانسان العربي بشكل خاص، فهناك تبريرات اخرى قد تكون أكثر اقناعاً. فالنظام الاجتماعي العربي القائم على السلطوية أحد التفسيرات الأساسية في غياب البحث عن الحقوق الانسانية. فالنظام الاجتماعي الذي يؤكد الطبقية الممثلة في الاصل والفصل، أو بالأحرى ما يسمى

---

(١) انظر في ذلك مقال لبطرس غالي حيث يرى أن الدول العربية منهمكة في قضايا استقلالها الوطني وحريتها وتقدمها الاقتصادي وخلاصها من التبعية الغربية مما ادى بها لعدم الاكتراث في قضية حقوق الانسان.
See Boutros Ghali, "The league of Arab States" In Karel Vasak, (G Editor), The International press, Dimensions of Human Rights (Westport: Greenwood press, 1982), Vol. 11, pp 575-582. also A.H. Robertson, Human Rights In the World (Manshester: Manshester University 1982), ppm 161-165.

بالحسب والنسب، أو الصيغة القبلية التي تفصل الناس الى «رفيع» و «وضيع»، هو النموذج التي تسير عليه السياسة العربية. ان وجود منظمات لحقوق الانسان تقف بالمرصاد لرصد مخالفات حقوق الانسان العربي يهدد النظام الاجتماعي برمته، الأمر الذي يهدد النظام السياسي أيضاً. والنظام العربي، اجتماعياً كان أم سياسياً، ثورياً كان أم محافظاً (في الواقع فان تقسيم الثوري والمحافظ لا ينطبق على دول العالم العربي) اذ أن دولةُ جمعاء دول لا هي ثورية ولا هي محافظة، بل دول أفضل ما يمكن أن يقال عنها «ذات أنظمة تائهة» لا يلتزم بقانون وإنما يلتزم بافراد. وعلى الرغم من وجود قوانين في العالم العربي إلا أنها قوانين صورية تغير بتغير الحاكم أو تغير حسبما يريد رجل السلطة. وفي الغالب فرجل السلطة دائماً فوق القانون، وفي مجتمعات قبلية تنحو هذا المنحى يصعب أن يوجد بها لجان لحقوق الانسان. وحتى أن وجدت مثل هذه اللجان فسوف تتمثل بنفس النمط الاجتماعي السائد: نمط القوي والضعيف أو بالأحرى نمط السيد والعبد.

ويضيف برهان غليون عاملاً آخر يتصل بطريقة مباشرة بغموض أهداف حركة حقوق الانسان في العالم العربي اذ يقول:

> وعانت حركة حقوق الانسان (في العالم العربي) من غموض الاهداف التي حددتها لنشاطها، أو التي وضعها لها اولئك الذين تبنوها كاطار لنشاطهم الجماعي والقومي، فبدت أحياناً وكأنها غاية العمل السياسي وقمته، وأحياناً أخرى بديلاً له، واحياناً ثالثة رديفاً له، واحيانا رابعة عملاً حقوقيا صرفاً، لا يخرج عن الاطار الذي وضعته الحكومات بقصد بناء معارضات شكلية، لا تؤثر بكثير أو بقليل على مرتكزات السلطة الفعلية[1].

والواقع فان دعاة حقوق الانسان في العالم العربي هم أيضاً، نتيجة النظام الاجتماعي القائم، يتذبذبون بين العمل لصالح هذا الحزب أو ذاك، أو هذه الدولة أو تلك، ويظهرون بمظهر قومي تارة وبمظهر اسلامي تارة أخرى، وما يعرضوه من أفكار اما تكون أفكاراً مستقاة من الخارج كاراء الثورة الفرنسية أو البريطانية ويتناسون مآسي العالم العربي وما فيه من تناقضات لا تتفق مع الآراء المطروحة. فالاحزاب السياسية العربية تقدم حلولاً نظرية تحل كافة مشاكل العالم العربي على الورق فقط ولكنها لا تفيد بشيء عند التطبيق العملي

---

(١) برهان غليون «السياسة والاخلاق»، **الفكر العربي** السنة الثالثة (سبتمبر، ١٩٨١)، ص ١٥٠ .

لأن اراءها لا تتفق والواقع، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا حقوق الانسان. فالحرية الديموقراطية والاشتراكية والوحدة وكافة الشعارات التي تطرحها الأحزاب العربية والدول العربية والتي غالباً ما تكون متناقضة معاً تبقى مجرد شعارات ولا تدخل حيز التطبيق العملي وذلك لبعدها عن الواقع العملي التي تعيش فيه المجتمعات العربية، فكيف يمكن تطبيق الديموقراطية في مجتمعات تبلغ نسبة الأمية في بعضها أكثر من النصف؟ وكيف يمكن الحديث عن الحرية في مجتمعات قبلية سلطوية صرفة؟ وكيف يمكن فهم حقيقة حقوق الإنسان في مجتمعات لا تعرف لغة الحوار العلمي، أو تعرف كيف تتفق معاً أو تختلف معاً، فالاتفاق والاختلاف تجهلها المجتمعات العربية. فان اتفق العرب لجأوا لاستعمال السلاح تعبيراً عن فرحتهم، وان اختلفوا لجأوا الى استعمال السلاح تعبيراً عن سخطهم، وفي نهاية المطاف فالمجمتمعات العربية لم تتعلم أن لكل رأي نقيض لا بد من سماعه، ولم تدرك هذه المجتمعات بعد قول سقراط بأن «علينا أن نغني أحلى المواويل للأشياء التي نجهلها» ولكنهم يؤمنون بالقول الواحد فقط. حقاً أن المجتمعات العربية لا تعرف سوى صوت واحد هو صوت الحاكم، وتجمع على أنه صوت الحكمة والحنكة والرشاد والصواب ولا يوجد صوت آخر غيره.

ولا تنحصر مشكلة العالم العربي في قلة المصادر التي يبني عليها قضية حقوق الانسان بل في كثرة المصادر ووفرتها. ويستند العالم العربي الى التراث الغربي والتراث الماركسي والتراث العربي والتراث الديني وكلها مصادر يناقض بعضها بعضاً. فالتراث الغربي الذي يركز على الحرية الفردية وتقديس حق الملكية والوقوف ضد التعصب والتميز وينادي بسلطة القانون، يرى دعاة التراث الماركسي فيها مبادىء الطبقة «البرجوازية الرجعية» التي لا بد من سحقها. ويؤكد دعاة الماركسية والتراث المراكسي أن جوهر قضية الحقوق الانسانية ليست كما جاء في التراث الغربي بل على العكس من ذلك تماماً، فإن تغيير الأوضاع الاقتصادية وما تشمله من علاقات الانتاج ونمط الانتاج وقوانين الانتاج وتغيير الملكية وتحطيم الدولة. وهذا ما يحلم به دعاة حقوق الانسان ذو الاتجاه الماركسي وما عدا ذلك زيادة إلا مجرد أوهام إصلاحية.

والتراث العربي قصيدة طويلة من النظام الاجتماعي التي لا تعرف سوى المدح أو الذم وكل ما هو بعيد عن الوسطية. فهو على حد قول الشاعر العربي «لنا الصدر دون العالمين أم القبر». وهو نظام سلطوي قائم على ضرورة احترام الصغير للكبير لا لحكمته أو

حصافته بل لأنه كبير السن، وهو رب العائلة الذي لا يسمح بالحوار بل بطاعة الأوامر. ويرتبط بالتراث العربي من عادات وتقاليد مصدر رابع هو الفكر الديني الذي حورة المفسرون والمجتهدون ليتلائم مع العادات والتقاليد. فمبدأ الحكم الوراثي استبدله دعاة الدين ليتلائم مع الطبيعة القبلية التراثية القائمة على وراثة الابن الكبير لابيه. وترجمت الشورى لتعني بالاستشارة دون الزام الحاكم الأخذ بها وهكذا.. وقد أقر مفسرو الدين الإسلامي ابقاء الأوضاع الاجتماعية والسياسية كما هي خشية التغيير الذي قد يصاحبه فتن قد تضر في واقع الجماعات الاسلامية. وعلى ذلك فإن مناقشة الحقوق الانسانية في العالم العربي، اذا أراد أحد أن يناقشها، فلا بد. من أن تتلازم مع الاطر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة. (وبعبارة أخرى فإن قضية حقوق الإنسان لا بد لها من أن تنطلق من اطار معين، يتلائم مع الاطر الاجتماعية الاقتصادية السياسية، وهذا بدوره يعني الجمود وعدم التطور والانتقال الى وضع جديد قادر على مناقشة قضية حقوق الإنسان بفضل الهوة التي تزداد اتساعاً بين المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مع زيادة الهوة بين الفرد والمجتمع والدولة، بحيث يشعر كل من هذه الاطراف انه عالم قائم بذاته غير قادر على الوصال أو الاتصال مع غيره من الاطراف. وعلى ذلك يمكن أن تقرر أن قضية حقوق الانسان في العالم العربي ستظل فاقدة القيمة والمعنى طالما ارتبطت بهذه الاطر المذكورة غير قادرة على الاستقلال وايجاد فكر خاص بها تستمد منه استمراريتها وديمومة وجودها وشرعيتها.

وقد تستفيد حركة حقوق الانسان في العالم العربي من تناقضات الأطر السياسية والاجتماعية والاقتصادية وايديولوجياتها المتصارعة بحيث تستطيع أن تشكل اطاراً خاصاً بها متحدية بذلك المناهج العقائدية المتبعة، وبخاصة تلك التي رسمت خطاً ثابتاً وجامداً الى علاقة الفرد بالمجتمع بالدولة. ويلاحظ أن ثمانينات القرن العشرين قد أوجدت تعارضاً بين الأطراف المذكورة (الفرد والمجتمع والدولة) وان كان بطيئاً للغاية، إلا أن زيادة التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتقديم التكنولوجي والعلمي قد يعجل من سير التعارض، وبالتالي قد يخلف ايديولوجية جديدة لقضية حقوق الانسان. وقد أجاد برهان غليون في تعبيره عن القضية حيث قال:

> لا تستطيع حركة حقوق الانسان أن تقوم الا بتجاوز افق العمل السياسي، الذي يصب في اطار الدفاع عن مصالح فئوية محددة، الى نشاط ذي افق عام، إنساني، حقوقي وأخلاقي. وهي لا تنمو الا مع نمو

هذا المفهوم العام والمجرد للانسان كفرد وكجماعة وكقيمة في ذاته، بغض النظر عن العقيدة التي ينتمي اليها والمصالح التي يناضل في سبيلها. فهي حركة تضع نفسها.. خارج اطار النزاع العقائدي (اشتراكية، رأسمالية، علمانية، دينية، قومية عربية، قومية محلية)، وخارج نطاق النزاع السياسي (الطبقات المنتجة والمستغلة)، ولا تأخذ بالاعتبار قوانين الصراع على السطلة من استراتيجية وتكتيك. انها تطرح نفسها، منذ البدء، كحركة اجتماعية شاملة، لا تميز بين الأفراد الا بقدر ما ينتهك احدهم حقوق الآخر، ويعتدي بالتالي على انسانية، انها تفضل، اذن المجتمع حسب معيار حقوقي، وترتبط بمفهوم دولة القانون دون أن تطرح على نفسها سؤال: من الذي وضع القانون، وماذا يخفي هذا القانون ودولته من مشاكل وتناقضات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية. فما هي مشروعية حركة تعلق السياسة داخل قوسين، في حين أن الوجود الاجتماعي قائم بأجمعه على هذا الصراع الاجتماعي السياسي، وما هي قدرتها على تحقيق هدفها المطلق الذي لا يتغير ولا ينقسم من البداية حتى النهاية ثم من أي تستمد الحقوق، التي تدافع عنها قدسيتها؟[1]..

إن الاسئلة التي يثيرها برهان غليون على جانب كبير من الأهمية تجعل من قضية حقوق الانسان قضية لا تستعمل الا للترف الذهني من جهة وتدعم مقولات السلطات السياسية والاجتماعية التي غالباً ما نشاهدها على الصفحات الأولى من صحف الدول العربية. وفوق هذا وذاك، فإن قضية حقوق الانسان تصبح أداة في يد السلطة السياسية تستعملها حسبما تريد وكيفما تريد. وبالفعل فان قارىء الصحف الرسمية في العالم العربي يرى بوضوح أن السلطة السياسية القائمة على حق وان جميع العالم على خطأ، وكأنها بذلك تنفي عن ذاتها تهمة ربط الحقوق الانسانية بالسلطة السياسية القائمة. وبعبارة أخرى فهي (أي السلطة السياسية) تضع ذاتها في موقف الخصم والحكم. فعندما تقرر الغاء الاتحادات العمالية والمجالس النيابية أو أي منظمة من منظمات حقوق الانسان في ممارسة اعمالها تؤكد لمواطنيها ولغيرهم أن السلطة السياسية قادرة على تفهم ما هو كائن وما يجب أن يكون وتكون بذلك قد أقرت مبدأ أفلاطون في حكم طبقة الفلاسفة الذين يعلمون جيداً ما يفعلون وبالتالي فليس هناك حاجة لفئة تعمل كجهة مراقبة لسير

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢ .

عملية الحقوق الانسانية. وحيث الأمر كذلك، ترى السلطة السياسية القائمة، انه لا حاجة لاي تغيرات جوهرية. فالدولة تعرف متى وكيف ولماذا يمكنها اجراء التغيرات والتعديلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تدخل أحد في الأمر. وعلى هذا الأساس فاذا أرادت حركة حقوق الانسان في العالم العربي أن تأخذ دورها الطبيعي عليها أن تستمد مشروعيتها من طرف آخر غير الاطراف السياسية والاجتماعية القائمة في المجتمعات العربية. عليها أن تتجاوز الأطر السياسية والاجتماعية المتعارف عليها داخل المجتمعات العربية وتعتمد على قاعدة انسانية تنطلق منها وتبني مشروعيها من تلك القاعدة التي توفق بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية تحت اشراف قاعدة أو جملة قواعد حقوق الانسان. وعندئذ لا تكون حركة حقوق الانسان حركة تهتم بقضايا الإنسان وحقوقه فحسب بل تلعب دوراً هاماً في التشكيل الجديد للنظام الاجتماعي الاقتصادي السياسي الجديد أيضاً. وتظهر حركة حقوق الانسان هنا كالجسر الذي يقرب الهوة بين الفرد وعلاقته بالمجتمع وبين المجتمع وعلاقته بالدولة.

وفي الواقع فان المجتمعات العربية الحديثة قد مثلت السياسة فيها كل الأشياء، فالفرد والمجتمع لا قيمة لهما إلا من خلال النظام السياسي القائم، وكأن النظام السياسي يرى نفسه هو المجتمع وهو الفرد سواء بسواء، على الرغم من الهوة السحيقة التي تفصل هذه الاطراف بعضها عن بعض. ويغفل النظام السياسي دائماً أن وجوده لا يتحقق كنظام سياسي الا بتحقيق كامل للمجتمع المدني، وعندما يصبح النظام السياسي بديلاً للوحدات الاجتماعية وللفرد فلا يعني هذا انحطاط المجتمع وافراده واضمحلالهم بقدر ما يعني ضعف النظام السياسي نفسه. إن غياب الحرية الفردية والجماعية يعني بطبيعة الحال عدم قدرة النظام السياسي على صنع القرارات وبالتالي ضعف السلطة السياسية المركزية الحاكمة، وقد تكون معضلة المجتمعات العربية بشكل عام ومعضلة حقوق الانسان العربي بشكل خاص هو محاولة السلطة السياسية أن تكون هي ذاتها السلطة الفردية والجماعية، وهو ما يمكن أن نعبر عنه هنا بلغة اغتراب المجتمع عن الدولة، واذا أراد أحد أن يقضي على الغربة بين الطرفين فانه لن يجد أفضل من قوانين حقوق الانسان لتجسيد الهوة غير المعبورة بين الطرفين، ولا يتسم هذا التجسيد الا عن طريق تحقيق الفرد العربي لانسانيته التي هي جوهر وجوده كانسان، فهل يستطيع العالم العربي القيام بهذه المهمة؟

حتى يعاد الوصل بين الفرد والمجتمع والدولة في العالم العربي لا بد من قيام مبدأ

الانصاف الذي يقر اعطاء كل ذي حق حقه بما يتضمنه من وجود ارادة فردية محصنة قادرة على القبول والرفض بموجب قانون الحقوق الانسانية. وبذلك لا تكون الدولة وريثة المجتمع الذي يعني «يموت الجميع وتحيا الدولة». ان هذا المبدأ المتبع هو الذي اضعف المجتمع وهلهل الأنظمة السياسية العربية. «لقد فقدت معظم السياسة العربية شرعيتها، منذ أن أصبح الحفاظ على السلطة هو هدفها الأول والأخير، وأصبح بقاؤها بما يقتضيه من خنق كل امكانية لنشوء بديل اجتماعي وسياسي مصدر خراب المجتمع وتفكك وحدته[1]، وضعف الدولة ذاتها على المدى الطويل.

وبهذا المعنى فان حركة حقوق الانسان تشكل سلطة جديدة يجبرها النظام السياسي الوقوف أمامه في حالة صراع علماً بأنها لا تؤثر المجابهة حيث أنها سلطة وجدت للتعاون مع الدولة في بناء القانون والمؤسسات الاجتماعية وتعزز من قوة المجتمع وارادته، الامر الذي ينعكس على النظام السياسي نفسه. ولكن الأنظمة السياسية العربية تنظر الى الأمر نظرة معاكسة تماماً وتؤثر أن لا يسحب من تحتها البساط وتكتفي بتمثيل ذواتها فقط بل لا بد لها من أن تمثل المجتمع ايضاً. والأنظمة العربية وان ادعى بعضها الثورة في التغيير من أجل الحرية الانسانية إلا أنها تستعمل هذه الشعارات حتى تتسلم زمام السلطة ثم تقلب ظهر المجن لها. وفي الوقاع فان الايديولوجيات التي بشرت بحرية الانسان وكرامته واستقلالية وجوده كالايديولوجيات التي انبثقت عن ثورات القرن الثامن عشر في أوروبا وأمريكا كانت قد ركزت على دعم المفاهيم الانسانية في الحرية والمساواة والملكية وغيرها مما أدى الى تشكيل جديد في التركيبة الاجتماعيةالاقتصادية والتي انعكست على الأوضاع السياسية كأنظمة ديموقراطية مستمرة. ويلاحظ في الأنظمة السياسية الغربية استمرار ديمومتها لان النظام الاجتماعي الاقتصادي هو الذي يشكل النظام السياسي، وبالتالي فان الفرد الحاكم أو الحزب الحاكم لا يقوى على تغيير النظام السياسي، الأمر الذي لا يكون في الأنظمة العربية. وحيث أن النظام السياسي العربي غير ناتج عن النظام الاجتماعي الاقتصادي فهو لا يتصف بالديموقراطية ولا يتصف بالديمومة والاستمرار لانه يرتبط بشخص الحاكم فقط، يتغير النظام السياسي تباعاً بتغيير الحاكم. وعلى هذا الاساس فإن وجود قواعد وأحكام لحركة حقوق الانسان في العامل العربي لا يحقق مصلحة

(١) المرجع السابق، ص ١٥٦ .

الأفراد والجماعات فحسب بل يحقق ايضاً ديمومة واستمرار النظام السياسي القائم من جهة واعطائه الشرعية من جهة أخرى. حقاً ان شرعية النظام السياسي لا تقوم على العنف أو الترغيب ولكنها تقوم على سلطة المجتمع من خلال ممارسة حقوق افراده. ان تجاهل حقوق الافراد يعني عزل المجتمع عن الدولة. ان الهدف الأول والأخير لحركة حقوق الانسان إنما هو ربط السلطة الاجتماعية بالسلطة السياسية من أجل بناء مجتمع مدني.

- ٥ -

حقوق الانسان في العالم العربي والنظريات العالمية:

قد لا يكون من الانصاف حقاً القيام بمقارنة الشوط الذي قطعته اوروبا في مجال حقوق الإنسان بما هو موجود في العالم العربي أو في دول العالم الثالث الافريقية والآسيوية، وذلك لاختلاف المنطلقات والتجارب لكل منهم على حدة «ولا يقصد بأي حال من الأحوال القيام بعملية مقارنة بين ما تحقق في الغرب وما يمكن أن يتحقق في الشرق في مجال الحقوق الإنسانية، اذ أن الفكر الغربي نفسه ما زال في بداية الطريق عند البحث في قضايا الحقوق الانسانية، أما في دول العالم الثالث بوجه عام والدول العربية بشكل خاص فان بحث الحقوق الانسانية لم تبدأ بعد.

إن الهدف من وراء النظر في قضية حقوق الانسان والفكر الغربي إنما هو محاولة ملاحظة رسم الخطوط العريضة للتعلم من الفكر الغربي، ان كان هناك أمل في التعلم، وملاحظة البعد أو القرب عن النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من هذه الدراسة. فالتقسيم الارسطي للنفس والتقسيم الاجتماعي تباعاً يبدو وجوده واضحاً في العالم العربي باستثناء قضية خلق المواطن القادر على أن يَحكُم ويُحْكَم عندما يشارك في سن القوانين ويُحكم عندما يطيع القوانين. ولكن العالم العربي يحكم بطريقة رأسية فقط. وتشير السياسة المتبعة في العالم العربي، على اختلاف ألوانها وأنواعها، ان رئيس الدولة هو المالك بزمام الأمور ومعه صلاحيات واسعة. ففي الجمهوريات العربية التي تحكم بحزب واحد يلاحظ أن رئيس الدولة هو رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الوزراء أو رئيس قيادة الثورة أو المجلس الثوري وهو السكرتير العام للحزب. وما ينطبق على الجمهوريات عند

فيشمل الدول الأخرى ايضاً، وفي الواقع فإن العالم العربي بسياساته المختلفة أقرب ما يكون الى النظرة الافلاطونية في الحكم التي تقسم المجتمع الى حاكم ومحكوم. فطبقة الفلاسفة من الحكام هي الطبقة الاجدر والأفضل والأقوى في الحكم وما على بقية الطبقات الا الانصياع لما يقره الفلاسفة.

وهناك إطار احادي النظرة تقوم عليه المبادىء الفلسفية في العالم العربي، لا تقبل ولا تسمح هذه الاحادية بتجارب جديدة تخرج عن نطاق الاطار الواحدي، وعلى ذلك فلا وجود للنظرة التجريبية التي تحدث عنها جون لوك أو ديفيد هيوم، بل هناك تسليم شبه مطلق بضرورة أن يكون الحاكم حاكماً والشعب مؤيداً. وقد يكون في انتخابات رؤساء الجمهوريات العربية الذي لا ينافسهم أحد، والذين يحصلون على نسب تكاد تكون كاملة، دليل على الاطر الواحدية التي ينطلق منها أي عمل. وقضية حقوق الانسان، اذا كان لا بد من وجودها، لا بد من أن تتعايش مع هذا الاطار الواحدي. ويخيل لقارىء الصحف اليومية العربية أن مجتمعات الدول العربية تعمل وكأنها أسرة واحدة سعيدة تذكرنا بوحدة وجود اسبينوزا ونظريته الشمولية، ولكن الواقع العملي يشير الى عكس ذلك تماماً، اذ أن الوحدة الشمولية المطلقة التي تحدث عنها اسبينوزا وفلسفة الحكم لا ولن توجد في العالم العربي طالما أن النظرة الواحدية والاطار الواحد هما المعول عليها في كافة الشؤون الداخلية والخارجية في المجتمعات العربية. والدول العربية أبعد ما تكون عن النظرة الكانتية في تحليلها للأسباب الطبيعية التي تلمن حلف الأحداث، ولا تعول كثيرا على حساب الأفكار التي هي بحوزتها، إن وجدت، أو الأفكار التي تستوردها وهي كثيرة. وعلى هذا يرى الباحث أن النظريات التي تطرق لها الفصل الأول من هذه الدراسة لا تنطبق على واقع العالم العربي فيما يخص قضية حقوق الانسان. إن العامل العربي الحديث عالم وصفه ابن خلدون في مقدمته منذ سبعماية عام وما زال يتجلى بذلك المنطق العصبي القبلي الذي لا يستطيع الفكاك عنه أو الخلاص منه.

تعاني قضية حقوق الإنسان في العالم العربي بعد الاستقلال من عدم وجود قاعدة فلسفية تُجسّر المسافة بين ما يُقال وما يُفعل، بين الفكر النظري الخالص وتطبيقه في الواقع العملي. فالقواعد والقوانين والأحكام التي تقوم عليها الحقوق الانسانية، إن وجدت، ترتبط مباشرة بالحاكم العربي ومجالسه التشريعية المعينة. وإذا كان تاريخ الفلسفة، منذ أن وجدت، وحتى الآن، في محاولة جادة لردم الحفرة بين الفكر والعمل، فان الفكر العربي،

إن صح القول بأن هناك فكر عربي، قد ألغى ثنائية الفكر والعمل واعتقد صانع القرار العربي بأن القول هو عينه العمل والأدلة على ذلك كثيرة منها:

١- لقد حاولت أن أقرأ في تاريخنا الحديث والمعاصر، وأدعي أنني أقرأ كل ما يمكن أن أضع يدي عليه، ولو إشارة واحدة تفيد بأننا هزمنا ولو لمرة واحدة فلم أجد. وهذا يعني أن التاريخ العربي إنما هو سلسلة من الانتصارات التي لا تنضب على الإطلاق. ولا يعني الانتصار هنا رد العدوان العسكري على الديار فقط بل يمتد ليشمل الإنتصار على الذات والآخرين والطبيعة أيضاً. وكأننا بذلك نكون قد كشفنا النقاب عن سر هذا الكون وقوانينه. وحيث أننا والانتصارات قد رضعنا من ثدي واحد، فإن قضية الحقوق الإنسانية، ونحن جزء منها، لا تعنينا البتة لأنها تذوي وتندثر في خضم الموجات المتلاحقة من الانتصارات. إن من يقرأ صحف العالم العربي ويرى شاشاته الصغيرة ويستمع لإذاعاته يعتقد أننا تجاوزنا كل المآسي التي تعانيها البشرية، وحللنا معضلات السياسة والاقتصاد والاجتماع وأحققنا وحققنا الحقوق لكل فرد، ولم نعد بمسيس الحاجة للبحث في قضية اسمها الحقوق الإنسانية، لأنها قضية غائبة عنا ولسنا بحاجة حتى إلى أن نضّمنها في قواميسنا، فالقواعد والقوانين التراثية كانت وما زالت قد حققت لنا ما نريد!! على الأقل، هكذا نعتقد أو تعتقد وسائل اعلامنا، وحيث أنه لا فرق بين الاعتقاد النظري والتطبيق العملي فالأمور جميعاً على خير ما يرام!!. وقد يفسّر لنا هذا سبب غياب منظمات حقوق الإنسان في هذا الجزء من العالم، وغياب محاكم لحقوق الإنسان، وغياب هيئة تشريعية وتنفيذية وحتى قضائية للقيام بهذا الأمر، فسجوننا تحولت الى مدارس، وتحولت مدارسنا الى مراكز أبحاث، ولكل فرد منا الحق في الحياة وما يتفرع عنها من حقوق اجتماعية واقتصادية وسياسية.

٢- وحيث أننا منتصرون على الدوام فنحن لا نؤمن إلا بفكر واحدي بحت، فملهمنا واحد، ووجداننا واحد، ورئيسنا واحد، وشيخ قبيلتنا واحد، ورب أسرتنا واحد، والابن الاكبر عندنا واحد، وزدنا على مفهوم الواحدية لباساً مزركشاً في فترة الاستقلال السياسي، ليصبح الزعيم أوحداً، والمجاهد أكبراً، والرئيس المعلم مُلْهِماً ومُلهَماً وبانياً ورائداً. حتى وكأن الشمس لا تشرق إلا بوجود طلعته البهية ولا تغرب إلا اذا أمر بذلك. إن وجود الفكر الواحد لا ينتج عنه سوى رأي واحد يوصف، عادة، بالصواب والرشاد والحكمة. وأمام هذا الوضع لا يسمح مطلقاً بالحوار الهادىء لأن ثنائية الرأي الآخر

مشطوبة من القائمة الأحادية، وتكون القاعدة الاجتماعية السياسية المعول عليها: «إذا لم تكن معنا، تؤمن بما نؤمن به، فانت ضدنا، ومن هو ضدنا عليه مواجهة العقاب، وللعقاب أشكال وألوان تعرفها الأجهزة السرية. وعندما يغيب الحوار يغيب عن الذهن أن دولة لا رأي فيها إلا لرجل واحد ليست دولة. إن الدولة من حيث نظامها الداخلي، مكان لا يعترف بالصراع الجسدي ويشجع الحوار العقلي. إن الحوار العقلي والعلمي لهو أكبر مبرر لحياة الدولة واستقرار نظامها السياسي، وللسبب ذاته فإن أعظم إشارة تكشف عن اخفاق الدولة وتضائلها إلى درجة الصفر إنما هو غياب التحادث فيها. ولا يقل عن المأساة الأولى ألماً أكثر من أن تتردد في الدولة أصوات عالية من جماعة واحدة مبعثها الرعب وإن اتسّمت بالارتياح والرضى. إن صمت القبور لأكرم من الأصوات التي لا تعترف بالمعارضة المنطقية، ولا بالتعليق الساخر، ولا بالتباين المثير، ولا بصراع الآراء، فمثل هذا الوضع قد ينتهي بفصل ختامي مفجع لا يشمل حقوق الإنسان فحسب بل يشمل الإنسان ذاته. حقاً لقد نجح العالم العربي بعد أن حصل على أو وُهب له «الاستقلال السياسي» بوضع الأسس العريضة لبناء مقابر الصمت والسكون طيبة الذكر.

٣- وبفضل نعمة فكرنا الواحدي فإننا لا نعيير انتباهاً للحرية الفردية بل نعتز بملكيتنا للأفراد. فالفرد العربي مِلْكُ جماعته، وجماعته مِلْك الدولة، والدولة مِلْكُ الحاكم. كان هكذا الحال واستمر إلى الآن. مرة أخرى يغيب عن بالنا، أو أننا لا نريد أن نعترف، بأن الفرد المملوك من الجماعة أو الحزب أو الدولة هو فرد فاقد لحقوقه منذ اللحظة التي ربط حركاته وسكناته بفكر الجماعة الواحد أو الحزب الواحد. إن العبارة التي ترددها أجهزة الاعلام العربي عن ثمن المواطن وقيمته المملوك للدولة، عبارة تمحي حقوق المواطن الفرد. فعلى الرغم من أن مِلْكية الإنسان للإنسان قضية تجاوزها الفكر الإنساني منذ مدة من الزمن، إلا أن هذا الوضع ما زال يمارس في كثير من أجزاء «العالم العربي» بطرق مختلفة، وفي مثل هذا الجو فلا مجال للحديث عن أي حرية فردية - الحرية التي تكّون جوهر وجود الإنسان -. وفي حالة غياب الحرية الفردية يظل الفرد تابعاً للجماعة التي، بطريقة أو بأخرى، تساهم في إنسال مخلوقات عجيبة قد تكون هي الحلقة المفقودة التي كان يبحث عنها دارون في سلسلة التطور الإنساني من حال إلى حال.

٤- وبنعمة غياب الحرية الفردية وتأطير ذات الفرد من خلال إطار الجماعة القبلية والدولة القبلية، تغيب المؤسسات القانونية التي تحدد سلوك الفرد وتصرفاته. وأكثر خطراً

يواجهه الفرد عندئذٍ، وقد يبدو هذا غريباً، هو تعاليه عن الزمان والمكان. فالفرد مرتبط في الزمان والمكان بالجماعة والجماعة مرتبطة بالدولة. وقضية التعالي عن الزمان والمكان الناتجة عن هذا الوضع يرى الفرد ذاته لا علاقة له بزمن ومكان معينين يعمل من خلالهما. فقيمة كل من المفهومين لا تعني شيئاً الأمر الذي يقلل إنتاج الفرد ويزيد من استهلاكه. البعد عن العمل الذي يقوم على تحوير العناصر الطبيعية من وضع إلى وضع آخر جديد يصبح لا قيمة له، وبذلك يعيش الفرد في عالم السكون وعدم الحركة، عالم عدم الانتاج والبعد عن الزمان والمكان، عالم خيالي إما أن يكون في بعد زمني مضى (التاريخ القديم) أو بعد زمني مجهول (عالم ما بعد الموت). ومن يعيش في هذين العالمين على الدوام يعصب عليه حتى الحديث عن أي شيء يتعلق بالحقوق الإنسانية.

٥- وقضية تعالينا عن الزمان والمكان تقودنا للحياة في الماضي ولا نعترف في الغد. فنحن دوماً نعيش في العصر الذي أطلقنا عليه «العصر الذهبي» الذي شاهد مقتل ثلاثة أرباع خلفاءنا الراشدون. في ذلك العصر الذي اختلف أصحابه على السلطة وحصروها في فئة واحدة أدت إلى ظهور الفتن واختلاف الجماعة وتعدد الأُطر الفكرية التي تحدد لكل تابع قضاياه وقضايا غيره، وتعتبر الخروج عن إطارها الفكري «خطيئة كبرى». العقل العربي الذي يحلم على الدوام في العودة إلى ذاك العصر التليد، أو إحياء ما دفن في الماضي قد عقد العزم على أن لا تتجه أنظاره الى الغد، إلى المستقبل، ولا يريد الاعتراف بأن الذين سبقونا الى حفلات الصراع كانوا عمالقة، ولكننا نقف على أكتافهم فنرى أكثر مما رأوا، ونسمع أكثر مما سمعوا، ونقدر أن نتعالى عن صراعاتهم ولا نقع في الذي وقعوا فيه. وحيث أننا لا نحاول استشراف المستقبل ونخشى المجهول فلا يروق لنا المستقبل، ولكننا ننعم بدفيء الماضي الذي صورناه في مخيلتنا بالصور الزاهية المثالية الجميلة. هذا الواقع لا يجعلنا نفكر في حقوقنا الإنسانية كأناس بل يبعدنا عن اكتشاف مجاهل الطبيعة وقوانينها التي لا بد لنا من أن نغني لها أحلى المواويل إذا أردنا أن نتعايش ونعيش في هذا الكون.

٦- وبما أننا لا نحاول اكتشاف مجاهيل الطبيعة وخباياها، ونكره التعلم من تجاربنا وتجارب الآخرين، فلا نستطيع التعرف على ما نريد. فمن مراجعتنا للتجربة الغربية مثلاً رأينا أن الغرب لم ينتقل من وضع إلى آخر إلا عندما قرّر أن يختار بين أمرين: توجيه نظره الى السماء أو توجيه نظره الى الأرض. ولكن العقل العربي آثر أن لا يجهد نفسه كثيراً في أمر كهذا، ولم يحاول القيام بأي من التساؤلات التي تقوده للتعرف على ما يريد. وعليه

فهو دائم الحيرة ودائم المحاولة في توفيقه بين النظرتين التي لا تؤدي إلا إلى مزيد من الضياع وفقدان الهوية: فهو رجل دين مرة، وقومي مرة أخرى، واشتراكي مرة ثالثة وهكذا...

٧- والحركات الدينية أو القومية أو غيرها من الحركات الفكرية المتصارعة في الساحة العربية منذ الاستقلال لم تنظر الى قضية الحقوق الإنسانية ولم تعطها أي وزن على الإطلاق بحجة أن هناك أموراً أهم بكثير من قضية الحقوق الإنسانية كالقضاء على التجزئة والتبعية والاستعمار، أو أن قضايا الحقوق الإنسانية موجودة قواعدها في تراثنا ولا داعي حتى للبحث فيها. ولكنهم يغفلون أن قضايا التخلف والتبعية ومآسي «العالم العربي» الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لا يقوم لها قائم بمعزل عن وجود الإنسان الحر. فعلى الرغم من الشعارات العديدة الخاصة بحرية الإنسان التي تضيق ذرعاً بها الجدران التي تكتب عليها فالقائمين على السلطة في العالم العربي لم يفلحوا في الوصول الى أي حل لها حتى الآن.

٨- وحيث أن الأمر سيء لهذه الدرجة فلماذا لا نتعاقد مع جهات أخرى لتقوم بتنظيم إدارتنا وإقرار قواعد وقوانين لصيانة حقوقنا، لِمَ لا ونحن نتعاقد مع الشركات الأجنبية لشق طرقنا، وبناء مستشفياتنا، وتأمين ملابسنا، وتأمين رغيف الخبز الذي نستورده من الخارج، وسامحونا.

الفصل السادس
حقوق الانسان: الحقوق المتعلقة بوجوده كانسان

ان الذي كان يمثل تحولاً في المفاهيم التقليدية الغربية ذات مرة، أصبح دخيلاً على ذات المفاهيم في كل مكان، والواقع فانه لا بد من التساؤل فيما اذا كانت حقوق الإنسان قد فقدت معناها الجوهري في خضم غزوها العالم. ومع هذا فانه لا يوجد نظام سياسي في هذا الكون لا يعترف باحترام حقوق الانسان. وكذلك فانه لا يوجد حاكم، عاقلاً كان أم معتوهاً، لديه ثقة كافية لتفهم حقوق الانسان وتجسيمها في الواقع العملي.

Marc Plattner, (ed.) Human Rights in Our time: Essays in Memory of victor Baras, (Boulder: Westview Press, 1984), p.1.

- ١ -

تمهيد

كان الحديث في الفصل الاول من هذه الدراسة حول النظريات التي بحثت في طبيعة الإنسان من حيث هو كذلك، وذلك من أجل محاولة ايجاد قاعدة (قواعد) نظرية لبحث قضية حقوق الانسان. اذ يصعب على الباحث فهم الحقوق الانسانية بمعزل عن الإنسان نفسه. وقد بيّن الفصل الاول أن الإنسان يختلف عن الكائنات الاخرى بما امتلكه من قدرات وملكات عقلية وعملية، أهلته من ربط المفاهيم العقلية معاً، ومكنته من البحث في مفاهيم خارجة حتى عن نطاق الكون الذي يعيش فيه. وأثار آخر الفصل بعض القضايا التي يمكن أن تكون حجر عثرة في سبيل تحقيق ما يصبو اليه من حقوق من خلال بعض النظريات العامة التي هدفت، أولاً وقبل كل شيء، لتضييق الشقة بين الإنسان وذاته، وعمله، والآخرين، وبعبارة أخرى فقد حاولت الفلسفات جميعاً، وما زالت، وبلا استثناء، تجسيد العلاقة بين الفكر والواقع. إن إحدى هذه الأفكار هي فكرة حقوق الانسان، فالى أي حد نجحت الفلسفات وتطبيقاتها العملية في ذلك عبر التاريخ؟ وقد أجيب عن ذلك

في الفصول السابقة. ويبحث هذا الفصل في الحقوق الأساسية للانسان وهي حقه في الحفاظ على ذاته، وحقه في تقرير مصيره، وحقه في الاختلاف والاتفاق (الحرب والسلم)، وحقه في التغيير (الثورة السلمية)، وحقوقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعليّ أن أذكر القارىء هنا الى أننا ما زلنا في بحث الموضوع على النطاق الفلسفي والقانوني الصرف.

- ٢ -

الحفاظ على الذات:

سوف لا اخوض في بحث قضية التركيبة الإنسانية من حيث هي روح وجسد، وما يتضمنه ذلك من خلود وفناء للجسد. ولكنني أرى أن ماضي الانسان ومستقبله (بمعنى بعد مغادرته لهذا العالم) قد يلقي ضوءاً على حاضره وعلاقته بالأشياء حوله. فقضية خلوده التي آمن بها منذ زمن بعيد، والتي ما زالت معه، تعطيه أمناً من خوف الموت. إن روح الانسان «الخالدة» لا تجعل من الانسان كائناً منتمياً الى عالم الخلود فحسب، بل لا تشعره بانتمائه لهذا العالم أيضاً، وذلك لأنه لا يشك، ولو للحظة واحدة، انه مجرد خيال يمر على هذه المعمورة. والواقع فإن الانسان كإنسان يفقد انسانيته وكبرياءه واعتزازه بانتمائه لعالمي الخلود والفناء اذا علم أنه لا يزيد عن كونه مجرد رماد تذروه الرياح. حقاً لقد بنى الإنسان قصة خلوده من واقع الحفاظ على ذاته. ويبدو الأمر واضحاً من خلال تصويره لذاته الخالدة، قديماً وحديثاً، في قصصه وشعره وأدبه وفلسفته الداعية الى أنه جزء من الالهة (الاله) التي تمثل حياة الخلود. وقد ربط، الأبطال والملوك والرؤساء نسبهم بالالهة كما عرف الأمر في الحضارات القديمة المصرية والبابلية والهندية والتي ما زالت آثارها قائمة حتى الآن.

تطرقنا في الفصل الأول الى النظر في الفرق بين الإنسان والحيوان. ونظر الفصل الأول في مقولة دارون التي تؤيد حشر الإنسان في مملكة الحيوان دون أي اختلاف إلا في الدرجة فقط، وما تطور وجود الإنسان إلا نتيجة لعملية الاختيار الطبيعي (Natural Selection) تماماً كالأنواع الأخرى من النبات والحيوان التي انحدرت عن طريق التمايز والاختلاف عن أسلافها. إن هذه النظرة الداروينية تتناقض تناقضاً تاماً مع النظرة الدينية في تفسيرها لأصل الإنسان وماضيه. فالتراث الديني يخبرنا بصراحة على أن الله قد خلق

الإنسان من صلصال واسكنه جنته. وحيث أن الله عقل خالص، فانه قد خص الإنسان بجزءٍ من الإدراك العقلي، الأمر الذي فصل بين الإنسان وغيره من الكائنات المخلوقة الأخرى. وعلى ذلك فالنظرة الدينية ترى الإنسان في وضع يتوسط بين الملائكة والكائنات المخلوقة الأخرى. فهو (أي الإنسان) ليس عقلاً خالصاً وليس ملاكاً وليس حيواناً. إنه إبن آدم ولكنه لا يشترك في صفات ابيه قبل نزوحه من الجنة. إن قضية نزوح آدم من الجنة تقودنا لقضية الخطيئة الكبرى والتي هي ليست من صميم هذا الفصل، الا أنه يكفي القول في هذا الصدد أننا نركز في دراستنا على ذلك الإنسان وحقه في الحياة التي لا تتسم بالخلود، بل تلك المؤقتة على سطح الأرض، والتي أصبحت كذلك نتيجة ارتكاب آدم الخطيئة الكبرى، على حد قول النظرة الدينية. ونحن ننظر هنا الى الإنسان بصفته كائن بشري يعيش حياته على هذه الارض بغض النظر عن الهبات التي وهبها الله له من علم ومعرفة وحياة خالدة فقدت على يد آدم عندما انصاع لوسوسة الشيطان رافضاً أمر الله بأن لا يقترب من شجرة المعرفة ولا يأكل منها. وسوف نستثني هنا المآسي الكبرى التي نتجت عن الخطيئة الكبرى كمآسي الضعف والجهل والظلم وقوة الشهوة والفقر والمرض والفاقة والجوع. بعبارة أخرى فإننا لا نستطيع ان نرسم قواعد نظرية لقضايا حقوق الإنسان، وخاصة حقه في الحفاظ على ذاته، اذا سلمنا بالنظرة الداروينية من حيث أن أصل الإنسان قرد، أو النظرة الدينية من حيث أن على الإنسان أن يدفع ثمن خطيئته الكبرى، وليس له أي حق لأنه مدان كما جاء في الاصحاح الثاني من سفر التكوين (١٧-١٩) عندما خاطب الرب آدم قائلاً: «وقال لآدم لانك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل حياتك. وشوكاً وحسكا تنبت لك وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها لأنك تراب وإلى تراب تعود».

إن رسم الفرق بين حياة الخلود والفناء الحاضرة لا تدرك إلا من خلال المعتقدات الدينية. إن حياة النعيم مع الإلهة التي تحدث عنها أفلاطون والتي أطلق عليها اسم «حياة العصر الذهبي» هي حياة مختلفة عن حياة بني البشر «غير الذهبية». إلا أن كلا من الحياتين تضمنتا طبيعة انسانية واحدة بغض النظر عن الانتقال من «عصر ذهبي» الى آخر غير ذلك، وباستثناء الانحدار الذي ضم نوعية الحياة التي عايشها الإنسان في كل عصر على حدة. وقد لا يختلف الأمر كثيراً عندما نفرق بين حياة الإنسان في حالة الطبيعة التي تحدث عنها جون لوك وحالة المجتمع المدني. فإن الانتقال من حال الى أخرى لم يؤثر في

طبيعة الانسان من حيث هو إنسان، ولكنه أثر بطبيعة ظروفه الحياتية العامة. وقد ينطبق هذا أيضاً على التقسيم الذي يشير اليه علماء الآثار والتاريخ عن فترتي ما قبل التاريخ وما بعده، أو الفرق بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، فإن الأمر لا يشمل سوى التغيير في ظروف حياة الانسان المعاشة. وعلى ذلك فاننا عندما نتحدث عن حق الانسان في الحفاظ على ذاته إنما نعني بأن له الحق في أن يعيش حياته دون التدخل من أحد من بني جنسه لانهائها قبل المدة الطبيعية المقررة لها.

إن القضية التي تتعلق بحق الإنسان في الحفاظ على ذاته تتضمن علاقة الإنسان بالإنسان أيضاً. واذا كنا قد القينا بعض الضوء على الفرق بين الإنسان والحيوان من حيث الملكات العقلية والقدرات العملية، فإلى أي حد يختلف الإنسان عن أخيه الإنسان من حيث المساواة الإجتماعية والاقتصادية والسياسية، على الرغم من أنهم جميعاً ولدوا متساوين؟ حقاً أنهم جميعاً يولدون ويشبون ويهرمون ثم يموتون، ولكنهم، في مجرى التطور الزمن، ينقسمون الى زرافات ووحدانا حول نظرتهم تجاه بعضهم بعضاً، بحيث يكون بعضهم أكثر مساواة من غيرهم على حد قول جورج اورويل في قصة مزرعة الحيوانات. فما هو سبب عدم تساوي الأفراد على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؟ وما هو سبب تزاحمهم على خص ذواتهم بالغنائم دون النظر الى الآخرين؟

ان اختلاف الأفراد في قدراتهم العقلية والبدنية هو المقياس الذي درج عليه بنو البشر في التفريق بين بعضهم بعضاً من حيث كون بعضهم عظاما وآخرين غير ذلك، وعاقلين أو معتوهين. وسواء كان الاختلاف بينهم طبيعياً أم مكتسباً فهم يعمدون الى التفريق بين القوي والضعيف، الغني والفقير، النساء والرجال، والصغار والكبار. وقد لعبت الحياة الاخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية أدوراً مختلفة في تعميق الخلاف بين الأفراد. ولم يقتصر الأمر على الأفراد فقط بل امتد ليشمل الجماعات والأجناس ايضاً. وهم يصنفون بعضهم بعضاً أجناساً مختلفة كالتصنيف بين اليوناني والبربري أو بين الاوروبي والآسيوي أو بين اليهودي وغير اليهودي أو بين الاصيل وغير الاصيل أو بين الأسود والأبيض والسيد والعبد وما الى ذلك من تصانيف ترفع مجموعة ضد أخرى على حساب المساواة الإنسانية.

وقد يكون الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً كما ردد السفسطائيون ذلك. والإنسان وحده الذي صنع هذه التصانيف. وقد يكون سبب ذلك ان الإنسان نفسه قد فقد هويته منذ أن وجد على سطح هذه المعمورة. فهو (أي الانسان) يجد نفسه سيد هذا

الكون حيناً من حيث أن وجوده حتمية، قادر على ترتيب العالم حسب ظروفه، ويلعب دوراً هاماً فيه، ولكنه، في الوقت ذاته، يجد أنه ليس اله العالم ومبدعه وغير قادر على تسيير أموره كما يريد، ولا يزيد عن كونه مخلوقاً يعتمد على المخلوقات الأخرى ويعرف تماما حجم قدرته. أضف إلى ذلك أنه قلق في كل الظروف والأحوال، وأشد ما يقلقه، انه كائن متجول في هذا العالم يبحث عن شيء اعظم من ذاته، ومهما تعددت الإجابات عن الإنسان وقضيته، يظل الانسان يسأل عن ماهيته، وقضية مجيئه وذهابه إلى ومن هذا العالم، ويحيره دائماً شكل ونوع وحجم طبيعته: فبينما تحتم عليه طبيعته العلم والمعرفة الا انه يزداد جهالة مع مر السنين، وعلى الرغم من أن طبيعته تخبره بأنه عظيم الا انه يزداد سوءاً كلما تقدم به الزمن. وقد يكون في حديث بسكال تهدئة لاعصاب الإنسان الحائر اذ يقول:

> لا يقارن الانسان بالامتناهي ولا بالمحدود. فهو وسط بين كل شيء ولا شيء. وحيث انه معزول عن معرفة الطرفين المتباعدين، فإن نهاية الأشياء وبدايتها مخفية في سر مكنون عن الإنسان، فهو غير قادر على معرفة العدم الذي انبثق عنه، كما أنه لا يعلم النهاية التي تبتلعه في جوفها.. وعلى ذلك، فعليه (الانسان) ان يعتقد بأنه ليس على مستوى الحيوانات الكاسرة، كما أنه ليس على مستوى الملائكة، وفي الوقت ذاته فان عليه ان لا يكون جاهلاً بطرفي طبيعته التي يتكون منها (الوحشية والملائكية)، وعليه ان يعي الطرفين معاً.. وبمعرفته لذلك عليه أن يدرك بؤسه وشقائه... فهو بائس لانه كذلك، وفي الوقت ذاته فهو عظيم لانه يعلم ذلك[1].

إن الفترة الزمنية التي يقضيها الإنسان بين طرفي معادلة بسكال (المحدود واللامتناهي) يشترك فيها الإنسان والحيوان من حيث الولادة ثم الموت أو الوجود ثم الفناء. ويحاول الإنسان والحيوان، بطريق الغريزة، البقاء حياء وذلك عن طريق تجنب الموت. وعلى ذلك يمكن القول أن غريزة حب البقاء يتعايش معها نقيض لها اذا قررنا صدق النظريات القائمة على التناقض. ونقيض البقاء هو الموت أو الفناء. والواقع فإن الحياة، ومنذ أن تبدأ، تتجه نحو نقيضها وهو الموت أو عدم الحياة وكأن هدف الحياة هو الموت. واذا قررنا أن لكل فرد الحق في استمرار بقائه كانسان، فأي حق يمكن أن يمنح

---

(١) Qouted in The Great Ideas, (New York, 1970), Vol. 11, P. 10, Chapter 51, entitled, "Man".

لاولئك الذين يقررون انهاء حياتهم بمحض حريتهم واختيارهم اذا كان هدف الحياه سو الموت؟ يجيب الاخلاقيون على ذلك بأن فعل الانتحار مساو تماماً لفعل الجريمة. والواقع فان الانتحار هو بمثابة خرق قانون الحياة. حقاً إن الحياة تسير إلى الموت، ولكن قانون منح الحياة والموت لا يقره الإنسان. هذه القوانين التي منحت للإنسانية وليست من اختراعها فان التدخل فيها يعتبر خرقاً لها وبالتالي فهي خرق للقانون الإنسان العام وتعتبر جريمة. أضف الى ذلك أننا إذا اعتبرنا الإنسان غاية في حد ذاته فإن فعل الانتحار إنما يقوم على استعمال الذات الإنسانية كوسيلة للتخلص من الآلام الناجمة، وفي ذلك اعتداء على الانسان نفسه.

ولا يقتصر رفض الانتحار على الاخلاقيين فقط بل يمتد إلى غيرهم من أصحاب النظرات الدينية والفلسفية والقانونية. ويرى مفسرو الأديان والفلاسفة وواضعي القوانين أن فعل الانتحار معارض للتعاليم الدينية من جهة ومخالف للقانون الطبيعي من جهة أخرى. ويؤكد أن الإنسان صنعة الله وعلى ذلك فان الانتحار يعتبر تعد على ملكية الله. ويلاحظ دعاة القانون الطبيعي ان الانسان ليس ملكاً لذاته وبناء عليه فانه لا يحق له تحطيم ذاته أو التصرف بها كتحويلها الى سلعة معروضة للبيع والشراء، أي تحويل ذاته الى عبد. ولكل فرد الحق في الحفاظ على ذاته وله الحق في ذلك. واذا كان هناك ثواب أو عقاب بعد الموت فقد لا يضمن الانتحار الهروب من أي منهما. فالموت كما جاء على لسان آدم في الفردوس المفقود Paradise Lost سوف لا يذهب عنا الالم الذي لا بد من دفعه[1].

وتتضمن قضية حق الانسان في الحفاظ على ذاته عدم تعرضه للعقاب أو الايذاء الجسدي أو النفسي. ولكن مشكلة العقاب تثير اسئلة عديدة: فما الغرض من العقاب؟ وما هو التعليل العقلي أو المنطقي وراءه؟ ومن له حق فرض العقاب وتحت أي شروط؟ ومن

---

(١) المقصود هنا بالموت ذلك الذي يحاول تجنب آثامه بالموت الا أن ملتون يصف الألم الكائن في جهنم وبخاصة ألم الظلام الدامس على الرغم من وهج نيران الجحيم حيث يقول:

As one great furnace flam'd, yet those flames No light, but rather darkness visible Served only to discover sights of woe, Regions of Sorrow, doleful shades, where peace and rest can. never dwell, hope never comes that comes to all; but torture without end Still urges, and a fiery Deluge, fed with everburning Sulpher unconsum'd: Such place Eternal Justice had prepar'd for those rebellious, here their prison ordained in utter darkness, and thir portion set. As far removed from God and light of Heav'n As from the center thrice to th' utmost pole.

See John Milton, "Paradise Lost" In his Complete Poems and Major Prose, edited with Introduction and notes by Merritt Y. Hughes, (Indianapolis: The Odyssey Press, 1957), Book 1, p. 213.

سيعاقب ومن سينجو من العقاب؟ وما هي اشكال العقاب؟ وهل للفرد حق في عقاب ذاته؟ وهل هناك أناس يحبذون عقاب أنفسهم بدلاً من معاقبة الآخرين لهم؟

يلاحظ من مجرى تطور الأحداث التاريخية ان قضية العقاب كانت وما زالت مرتبطة بمفهوم العدالة أو الفضيلة أو الخطيئة أو الجريمة. ويعتمد نوع العقاب على المعاقب اذ قد يكون الفرد ذاته أو العائلة أو المؤسسة الدينية أو الدولة. والواقع فان مصادر العقاب متعددة ويصعب رسم خط فاصل بين قضايا العقاب التي تقرها أو ترفضها القوانين الدينية والاخلاقية والمدنية. وغالباً ما لا يخضع العقاب إلى أي من هذه القوانين كالعقاب الذي يفرضه المنتصر في الحرب، أو العقاب الناجم عن اجهاض الثورة وعقاب من هو في السلطة للثائرين، أو عقاب الدولة لبعض افرادها أو بعض أفراد تابعين لدول أخرى. ولكننا هنا ننظر في قضية العقاب بشكل عام بغض النظر عن موضوع الرذيلة أو الفضيلة أو الجريمة، وبغض النظر عن العقاب الناتج عن القانون الديني أو الإنساني أو عقاب الدولة أو الأسرة (العقاب هنا يكون كأساس من الأسس التي يطبق فيها القانون، أو تثبيتاً للقواعد التربوية أو الاخلاقية) فإن هذه مواضيع تجبرنا على الدخول في مناقشة قضايا متفرقة من التربية والفضيلة والرذيلة والعائلة والدولة والخطيئة والقوانين الدينية وغيرها. ولكننا سنحد من هذه القضايا وغيرها لننظر في موضوع العقاب من حيث الالم الذي يقع على الفرد من جرائه. وهو في كل الأحوال يعني فقدان شيء معين. فالسجين مثلاً يعاني من ألم فقدان الحرية وهكذا.. ويتعلق الأمر بطبيعة العقاب الذي يعتبر تجنبه حقاً من حقوق الإنسان، والذي اما أن يكون نفسياً أو جسدياً.

يختلف كل من الأخلاقيين وعلماء النفس ومفسري الأديان حول الإجابة عن السؤال لماذا يعاقب الناس؟ ولكنهم لا يختلفون حول طبيعة العقاب من حيث الالم الذي ينتج عنه. والاختلاف واضح بين أولئك الذين يؤيدون ضرورة العقاب من أجل دعم العدالة وبين اولئك الذين لا يجدون تبريراً له. وقد استمر الجدل بين فئات الدارسين والمدرسين منذ ظهور الفلسفة والفكر الديني وما زال مستمراً. وسواء كان العقاب بمحض القانون أو خارجاً عنه فإنه ظل يمارس بلا فلسفة مميزة حتى القرن الثامن عشر عندما خاض فلاسفة القرن غمار وضع خطوط عريضة لبناء نظرية في العقاب حتى وان اختلفت النظرية عن تطبيقاتها العملية. وعلى ذلك فإن نتيجة الفصل بين النظرية والتطبيق أدى إلى أن ينظر للعقاب كهدف في حد ذاته. اذ أن العقاب في هذه الحالة لا يخدم شيء سوى العقاب ذاته، وليس القانون أو تحقيق العدالة. ويرى أصحاب هذه النظرة أن العقاب الذي

ينزل في فرد ما لفعل خاطىء قام به سوف لا يؤخذ بعين الاعتبار. ولكن الشيء المهم الذي لا بد من أخذه بعين الاعتبار، بناء على هٰذه النظرة، هو وضع مفهوم العدل في التطبيق العملي بمعنى تحقيق العدل وذلك عن طريق وضع مقياس للعقاب يتناسب مع الفعل الخاطىء والذي، بطبيعة الحال، لا يقع على أحد سوى الذي قام به. أضف الى ذلك، وهو الاعتبار الآخر الذي يمكن النظر اليه، ان العقاب يكون لخدمة القانون الأخلاقي والقيام به واجب أخلاقي وليس القصد منه خدمة العقاب نفسه. وعلى هذا الأساس فان (كانت ١٨٠٤ Kant) يستثني الأغراض الناتجة عن العقاب كخدمة العدالة واصلاح المجرم أو تعليم الآخرين الانصياع إلى القانون والا تعرضوا للعقاب، أو لايجاد مجتمع عادل. إن العقاب القانوني عند (كانت) لا يكون وسيلة من الوسائل التي تؤدي الى خير ما، سواء كان ذلك لمصلحة المعاقِب أو لمصلحة المعاقَب، بل يجب أن يقع العقاب على ذلك الشخص الذي ارتكب جريمة معينة[1].

إن العقاب بالمثل كما جاء في شريعة حمورابي (العين بالعين والسن بالسن.. الخ)، أو كما جاء في الديانة اليهودية (الجرح بالجرح والحرق بالحرق.. الخ) يفيد معنى التعويض. وهذا يعني أن القاتل يقتل. وأما المسيحية فقد شقت طريقاً آخر بالنسبة لقضية العقاب[2].

---

(١) هناك شرح واف لقضية العقاب في كتاب (كانت) العقل العملي Practical Reason وللأمر علاقة بنقده للعقل الخالص. ففي كتابه نقد العقل الخالص يرى أن «المنطق العام Greneral Logic مبني على غرار أجزاء ملكة المعرفة وهي الفهم Understanding والحكم Judgement والعقل. ويهتم المنطق في جزئه التحليلي بمفاهيم الحكم فقط. (ص١١٧) وعلى ذلك يلاحظ كانت رفضه للمنطق القديم وتحليلاته العقلية ويقسم العالم الى مادة وعقل، ويهتم في التجربة ونتائجها العملية، اذا تمت عملية الفهم بواسطة القواعد (والقوانين) Rules and (Laws) فإن ملكة الحكم Faculty of Judgement تخضع لهذه القواعد (والقوانين).. فمعرفة ان الحياة بداية وان النفس لها إرادة حرة في اختيار أعمالها وان العالم قد إنبثق عن موجود أصيل Original Being معرفة تقام عليها الحقائق الدينية والأخلاقية» (ص ٣٢٢). «ان العقل الإنساني بطبيعته منظم، وينظر الى ضروب المعرفة على أنها تابعة لنظام معين. وعليه فإن نقيض هذا لا يخدم قيام نظام معرفي.. فاذا استطاع الناس تحرير أنفسهم من (القوالب المنظمة) فإنهم سيجدون أنفسهم يدورون في دوائر مفرغة.. وعندما يؤثرون الجانب العملي ونشر قواعده أمام الآخرين.. فإنهم سيحصلون على منافعهم دون وجلٍ أو خوف من قبل لجنة المحلفين..» (ص٣٣٧).

See Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, translated to Engligh by F. Max Muller, (New York: Doubleday and Co., 1966).

(٢) جاء في الاصحاح الرابع من سفر التكوين «فقال له الرب لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف ينتقم منه». ص٨، وجاء في الإصحاح الخامس عشر من سفر القضاة «وكان بعد مدة في أيام حصاد الحنطة أن شمشون أفتقد إمرأته مجدي معزي. وقال أدخل الى أمرأتي الى حجرتها. ولكن أباها لم يدعه أن يدخل وقال أبوها إني قلت أنك كرهتها فأعطيتها لصاحبك. أليست اختها الصغيرة أحسن منها. فلتكن لك عوضاً عنها. فقال لهم شمشون إني=

فقد أكد السيد المسيح من على جبل الزيتون قائلاً:

سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر ايضا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء ايضاً. ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين. ومن سألك فاعطه. ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده. سمعتم انه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم أحبوا اعدائكم. باركوا لاعنيكم. احسنوا إلى مبغضيكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم..[1].

وفي موضع آخر خاطبهم قائلاً:

.. لكنني أقول لكم أيها السامعون أحبوا اعداءكم، أحسنوا الى مبغضيكم. باركوا لاعنيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم. من ضربك على خدك فاعرض له الآخر أيضاً. ومن أخذ رداءك فلا تمنعه

= بريء الآن من الفلسطينيين اذا عملت بهم شراً. وذهب شمشون وأمسك ثلاث مئة ابن آوى وأخذ مشاعل وجعل ذنباً الى ذنب ووضع مشعلاً بين كل ذنبين في الوسط. ثم أضرم المشاعل ناراً وأطلقها بين زروع الفلسطينيين فأحرق الأكداس والزرع وكروم الزيتون، فقال الفلسطينيون: من فعل هذا. فقالوا شمشون صهر التمني لأنه أخذ امرأته وأعطاها لصاحبه. فصعد الفلسطينيون وأحرقوها وأباها بالنار. فقال لهم فعلتم هذا فإن أنتقم منكم وبعد أكف. وضربهم ساقاً على فخذ ضرباً عظيماً. ثم نزل وأقام في شق صخرة» (ص٤٠٦).

وجاء في الإصحاح التاسع من الملوك الاول أن الله قد خاطب سليمان قائلاً: «وأنت إن سلكت أمامي كما ملك داود أبوك بسلامة قلب وإستقامة وعملت حسب كل ما أوصيتك وحفظت فرائضي وأحكامي فإن أقيم كرسي ملكك على اسرائيل إلى الأبد كما كلمت داود أباك قائلاً لا يُعْدمُ لك رجل عن كرسي اسرائيل. ان كنتم تنقلبون أنتم أو أبناؤكم من ورائي ولا تحفظن وصاياي، فرائضي التي جعلتها أمامكم بل تذهبون وتعبدون آلهة أخرى وتسجدون لها فإن أقطع اسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيتهم إياها والبيت الذي قدسته لإسمي أنفيه من أمامي ويكون اسرائيل مثلاً وهزأة في جميع الشعوب. وهذا البيت يكون عبرة.. (ص ٥٤٩ – ص ٥٥٠). وجاء في الإصحاح التاسع من سفر الملوك الثاني «ودعا اليشع النبي واحداً من بني الأنبياء وقال له شُدَّ حَقَويك وخذ قنينة الدهن هذه بيدك وإذهب الى راموت جلعاد، واذا وصلت الى هناك فانظر هناك يأهو بن يهو شافاط بن غشي وأقمه في وسط أخواته وأدخل به الى مخدع داخل مخدع، ثم خذ قنينة الدهن وصب على رأسه وقل هكذا قال الرب قد مسحتك ملكاً على اسرائيل. ثم إفتح الباب وأهرب ولا تنتظر. فإنطلق الغلام أي الغلام النبي الى راموث جلعاد ودخل واذا قواد الجيش جلوس. فقال لي كلام معك يا قائد. فقال يا هو مع من منا كلنا. فقال معك أيها القائد. فقام ودخل البيت فصب الدهن على رأسه وقال له هكذا قال الرب اله اسرائيل قد مسحتك ملكاً على شعب الرب اسرائيل. فتضرب بيت آخاب سيدك وإنتقم لدماء عبادي الأنبياء ودماء جميع عبيد الرب من يد إيزابل.. (ص٥٩٧ – ص٥٩٨).

هذه المقتطفات من الكتاب المقدس: كتب العهد القديم والعهد الجديد، مترجم عن اللغات الأصلية (بيروت: جمعيات الكتاب المقدس في الشرق الأدنى، ١٩٧١).

(١) إنجيل متى، الإصحاح الخامس، ذكر في المرجع السابق، ص ٨ – ص ٩ من كتب العهد الجديد.

ثوبك ايضا. وكل من سألك فأعطه. ومن أخذ الذي لك فلا تطالبه. وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا. وإن أحببتم الذين يحبونكم فأي فضل لكم. فان الخطاة أيضاً يفعلون هكذا. وإن اقرضتم الذين ترجون أن تستردوا منهم فأي فضل لكم. فإن الخطاة أيضاً يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم المثل. بل أحبوا اعدائكم وأحسنوا واقرضوا وأنتم لا ترجون شيئاً فيكون أجركم عظيماً وتكونوا بني العلي فانه منعم على غير الشاكرين والاشرار. فكونوا رحماء كما أن أباكم رحيم..[١].

والمسيحية هنا لا تعترف بالانتقام ولا تؤمن بالعقاب كوسيلة من وسائل تحقيق العدالة، بل على العكس من ذلك تماماً فهي عبارة عن دعوة للحب حتى مع الاعداء. وقد لوحظ صدى هذه القضية في قصة الحرب والسلم Peace and War لتولستوي حيث قالت الاميرة ماري للامير اندرو: «انس واصفح، اننا لا نملك الحق في عقاب أحد» ويذهب تولستوي لنقطة ابعد من هذه ليؤكد أن «الناس المشتركون في الحرب بموجب عاداتهم وسماتهم وظروفهم وأهدافهم، يتخيلون أن ما يفعلونه بمحض ارادتهم الحرة، ولكنهم في الواقع لا يزيدون عن كونهم أداة طيعة للتاريخ[٢].

ولكن النظرة المسيحية للعقاب قد لا تنحصر بالفرد فقط بل تمتد لتشمل الدولة أيضاً. ويؤكد القديس بولس أن العقاب من اختصاص الله وان الرب سيعاقب المسيء سواء كان فرداً عادياً أم حاكماً. ويقرأ المرء في أعمال الرسل:

فتفرس بولس في الجمع وقال أيها الرجال الأخوة اني بكل ضمير صالح قد عشت لله الى هذا اليوم. فأمر حنانيا رئيس الكهنة الواقفين عنده أن يضربوه على فمه. حينئذ قال له بولس سيضربك الله أيها الحائط المبيض. أفأنت جالس تحكم على حسب الناموس وأنت تأمر بضربي مخالفاً للناموس...[٣].

ويحاول هيجل Hegel توضيح الغموض الناجم عن قضية تعويض العقاب حيث يرى أن المجتمع الذي يغيب فيه القانون، ويغيب فيه المسؤول عن تنفيذ القانون، يأخذ العقاب فيه دائماً معنى الانتقام، ويعوض من وقع عليه العقاب بالانتقام من ذلك الذي

---

(١) إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، ذكر أعلاه، ص ١٠١- ص ١٠٢ .

(٢) Lev Tolstoy, War and Peace, translated into English by L. and A. Maude, (New York: Washington Square Press, 1972), Book 10, p. 359.

(٣) الاصحاح الثالث والعشرون من أعمال الرسل، ص ٢٣٤ من الكتاب المقدس المذكور سابقاً.

كان سبباً في العقاب (المجرم)، وعلى ذلك، يرى هيجل، أن التعويض في هذه الحالة لا معنى له، وذلك لأن التعويض قد تحول إلى قضية شخصية بحتة. ويعتقد هيجل، أن القضية يمكن أن تحل اذا كان هدف العقاب هو تحقيق العدل. فاذا كان الفعل ضد الجريمة يحمل معنى الانتقام، فإن الانتقام بهذه الحالة، معنى ضمنياً لارساء الحق ولكنه ليس حقاً فعلياً أو حقيقياً، اذ لا يوجد مبرر للانتقام. إن الذي يحق الحق للمعتدي عليه هو القانون وهيئة القضاة وليس شخصاً أو فرداً أو مجموعة من الأفراد من غير القضاة. وفي هذه الحالة فقط يتصالح الحق مع ذاته عن طريق العقاب. ويرى هيجل أن القاعدة التي يقوم عليها الحق هي العقل الذي يعتمد أصلاً على الارادة. وبما أن الارادة هنا هي ارادة حرة فالحرية هي جوهر الحق وهدفه، ويؤلف نظام الحق التطبيق العملي للحرية وتحقيقها في الواقع، وهنا يظهر العالم العقلي من ذاته مشكلاً عالماً طبيعياً ثانياً[١]. وعلى ذلك يقيم هيجل نظريته في العقاب كما عرضها في كتابه فلسفة الحقوق Philosophy of Right ففي الفترة ٩١ من الترجمة الانجليزية يقول:

> يمكن للانسان أن يتعرض للالم والتعذيب، كأن يتعرض جسمه أو أي من أعضائه الخارجية لقوة الآخرين، إلا أن الارادة الحرة لا يمكنها التعرض للايذاء، إلا اذا سلخت نفسها عن موضوعها الخارجي أو انحازت عن غرضها في تحقيق الموضوع. إن الارادة التي تسمح لذاتها بالتعرض للايذاء هي وحدها التي تسمح ان يتعرض لها العقاب والايذاء وليس شيء آخر[٢].

ولكنه يذكرنا في الفقرة ٩٣ من نفس الكتاب أن الايذاء في حقيقة أمره فعل مدمر للذات ومتواجد في عالم الواقع من خلال حقيقة انه لا يجب فعل الاذى إلا فعل مثله. وعليه فان العقاب لا يعتبر حقاً تحت ظروف معينة، حقاً فحسب، بل ضرورة وذلك لسحق فعل العقاب الأول[٣]. ويكرر هيجل الأمر في الفقرة ٩٤ بالقول:

> إن الحق المطلق هو حق بالايذاء، وذلك بأن وقع الفعل الخاطىء ما هو الا عبارة عن استعمال القوة ضد حريتي في عمل الأعمال الخارجية. ان صيانة هذه الحرية ضد استعمالات القوة تحتاج الى أفعال خارجية

---

(١) George W. F. Hegel, Philosophy of Right, Translated into English by T. M. Knox, (London: Oxford University Press, 1974). p.20. First published by Clarendon Press in 1922.

(٢) المرجع السابق، ص٦٦ .

(٣) المرجع السابق، ص٦٧ .

وأعمال قوة شرعية لمقاومة القوة الأساسية[1].

قد تكمن مأساة العقاب في أنه لا يزيد عن كونه عملاً شريراً لوقف عمل شرير آخر. فالقاتل الذي يقتل شخصاً آخر يعرض عقابة إلى أن يقول المجتمع (القانون أو هيئة القضاة) القيام بعمل اجرامي آخر وهو قتل القاتل. واذا كان الغرض من وراء قتل القاتل هو تعليم الآخرين بأن الجريمة شر لا بد من الابتعاد عنه، إلا أن المجتمع في هذه الحالة يرتكب جريمة أخرى وان اختلفت عن الأولى، وعليه فإن الجريمة تولد جريمة أخرى وهكذا دواليك.

قد يكون لهذه القضية علاقة في تناقض مفهومي العدالة Justice من جهة والرعاية أو الحماية Expediency من جهة أخرى. ففي الحوار الذي رواه ثيوسيدس Thucydies على لسان كليون Cleon يقرأ المرء بأن كليون قد طلب من المحكمة الاثينية إنزال أشد العقوبات على المتمردين ضد اثينا، لأن تمردهم لم يكن إلا نتيجة الحقد والحسد والغيرة، وعليه فهم يستحقون العقاب. ويؤكد كليون أنه اذا أخذت اثينا (المحكمة الاثينية) بنصيحته فإن النتيجة الحتمية لذلك إنما هو تحقيق العدالة من جهة وحماية المتمرد من جهة أخرى. فاذا كان المتمردون على خطأ فلا بد من عقابهم. ويحتج أحد القضاة بحجة أن القضية ليست مسألة عدالة بقدر ما هي مسألة رعاية: إن القضية لدى القاضي تنحصر في جعل المتمردين أفراداً خادمين للمصلحة العامة الاثينية ليس الا. ويؤكد القاضي أنه أفضل لاثينا أن تغض الطرف عن العدالة في سبيل حماية ورعاية المتمردين حتى وان كان في عقابهم عدلاً. ويؤكد القاضي أن المصالحة بين العدالة والرعاية التي يتحدث عنها كليون ليس لها دليل عملي في عالم الواقع[2].

ويرى النفعيون من أمثال بنثام Bentham وجون ستيورات مل J.S.Mill ضرورة تقديم مفهوم العدالة على مفهوم الحرية أو الرعاية. فيؤكد (مل) أن قضية العدل تتضمن في إحدى عناصرها الرغبة في العقاب. إن مجابهة الشر بالشر عند (مل) قضية ذات ارتباط بتحقيق العدل. وهو يعتقد أن القاعدة التي تنص على اعطاء كل ذي حق حقه كاعطاء الخير لمن يستحق واعطاء الشر كعوض لفعل الشر لا يتضمن العناصر الأساسية لتحقيق العدل فحسب بل الأكثر من هذا وذاك فانه يضع مفهوم العدالة فوق مفهوم الحماية أو الرعاية[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٧ .

(٢) Qouted in the Encyclopedia of the Great Ideas, chapter 74, vol. 11, p. 491, the chapter entitled "Punishment".

(٣) John s. Mill, On Liberty, Edited with and Introduction by Currin V. Shields, (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1965), pp 91-141.

إن قضية العدل داخل المجتمع وتحقيقها بلاد عقاب قضية لها صداها في كتابات كل من افلاطون وجون لوك وروسو. ففي محاورة الجمهورية يهدف افلاطون الى تثبيت العدل في المجتمع. ويستدل القارىء من خلال تحاور المتحاورون الى أن هدف العقاب عند أفلاطون إنما هو من أجل إقرار العدل[١]. وفي محاورة بروتا غوراس Protagoras يناقش افلاطون قضية أثارها بوتا غورس مفادها أننا لا نستطيع عقاب شخص مجرم لأنه قام بفعل إجرامي، وذلك لأن فعله الإجرامي أصبح من فعل الماضي ولا يحق لنا معاقبة شخص لانه ارتكب خطأ في الماضي ومن الصعب أن يقوم به في المستقبل.واذا أردنا منع وقوع الجريمة علينا أن نعلم الناس أن لا يقعوا في شباك أفعال الخاطأ مستقبلاً وهذا هو دور المثقفين والمربين[٢]. ويلاحظ من قراءة محاورة القوانين أن افلاطون Plato يأخذ بنصيحة بروتا غورس في المحاورة المذكورة انه لا يوجد حق لاحد في ايقاع العقاب على شخص آخر قد فعل فعلاً شريراً في الماضي[٣]. ولكنه يضيف في موقع آخر من المحاورة على أن العقاب، إن حدث، فلا بد من أن يكون على قدر الفعل الشرير وعليه فإن عقاب الموت عند افلاطون يجب أن لا يكون إلا عند الضرورة القصوى[٤]. وعلى ذلك فان افلاطون لا يفصل بين تعويض الفعل الشرير أو اصلاح القائم بفعل الشر. ففي محاورة جورجياس

---

(١) يرى غلوكون في حواره مع سقراط كما أتى في جمهورية أفلاطون أن «التعدي مأثور لذاته، ولكن عاقبته رديئة. لأن الشر الناشيء عن وقعه يربو كثيراً على الخير الناجم عن اقترافه. ولذا بعدما ظلم الناس بعضهم زمناً طويلاً...، أو إن الأفضل.. إتفقوا ان لا يَظلموا ولا يُظلموا.. وهكذا نشأت العدالة، وهي حلقة متوسطة بين الأفضل وهو التعدي دون عقوبة، وبين الأرداً، وهو، الأنظلام مع العجز عن الإنتقام». أفلاطون، الجمهورية، نقلها الى العربي حنا خباز (بيروت: دار القلم)، ط٢، ص٤٥ - ص٤٦ .

(٢) يلاحظ قارىء محاورة بروتاجوراس ان أجزاءها الثلاثة الاولي تركز على أنه لا يوجد «إنسان يقوم بفعل الشر طواعية، بمعنى أنه يعتقد أن ما يفعله هو عمل شرير». «ويختم أفلاطون هذه القضية بقول سقراط ان الفضيلة علم وحكمة والرذيلة جهل وشر. «إن الإنسان الشرير لا يصبح شريراً الا عند الضرورة». أنظر في:

Plato, "Protagoras", In Collected Dialougues of Plato, edited by Edith Hamilton and Huntington Calrns, (Princeton: Princeton University Press, 1982, 1961), eleventh printing. pp. 308-352. Protagoras was translated by W. K. C. Guthrie, Middlesex: Penguin Classics, 1956.

(٣) يقول الاثيني في الفصل الخامس من محاورة القوانين «.. أما بالنسبة الى طغيان أولئك الذين يرتكبون الاخطاء القابلة للإصلاح، فينبغي قبل كل شيء أن نكون متأكدين أنه ما من مخطيء يرتكب الخطأ عن روية وتفكير، وذلك أنه ما من إنسان يمكن أن يقبل أسوء الشروط على أغلى ما يملك، في أقل تقدير. وأغلى ما يملك كل إنسان - كما قلنا - هو (نفسه). وإذن فلنتأكد من أن أحد لا يمكن أن يهدف عن تخطيط هادف، الى ان يقبل أسوأ الشرور على ذلك الذي هو أثمن شيء يعيش معه طوال حياته. «أفلاطون، القوانين، نقلها عن الترجمة الإنجليزية محمد حسن ظاظا (القاهرة: مطابع الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٢٤٣ .

(٤) المرجع السابق، ص ٢٩٣ - ص ٣٠٨ .

Gorgias يتحدث سقراط عن العقاب بانه عبارة عن تصحيح لموقف غير عادل. فالهارب من العقاب نتيجة ارتكابه لفعل شرير يرتكب شراً لذاته أكثر بكثير من ارتكابه للجريمة. إن الذي يعاقب يعاني ولكن معاناته عدل، أي أن العدالة قد تحققت. إن القاضي الذي يعاقب فانه يشفي الروح تماماً كما يشفي الطبيب مريضه. وعلى ذلك يرى سقراط ان المجرم الذي يعلم أنه غير عادل ويظل بلا عقاب يظل عالقاً في الظلم(١).

إن قضية عدالة العقاب أو قضية العادل تبرر عقلياً ضرورة وجود العقاب واستعماله. إن مهمة المعاقب على حد قول سقراط، هو التأكد من نتائجه، أي أن المعاقب قد انتفع من العقاب الذي نزل به أو أنه كان مثلاً يعتبر به الآخرون. وعلى هذا الأساس فان مهمة العقاب اذن النظر الى المستقبل وليس الى القاضي. وقد أكد توماس هوبز على أن الناس لا ينظرون الى الأفعال الشريرة بل الى نتيجة هذه الاعمال مستقبلاً، سواء كان نتيجة هذه الأعمال مستقبلاً، سواء كان نتيجة هذه الأعمال شراً أم خيراً، وعليه يرى هوبز أننا لا نوقع العقاب إلا من أجل اصلاح الشرير أو توجيه الآخرين، وما عدا ذلك فان العقاب يعتبر أمراً عدائياً صرفاً(٢). ويرى هوبز أن الهدف الأول والأخير من العقاب إنما هو وقف الإجرام والإصلاح وتحقيق السلامة العامة. والعقاب عنده لا يزيد عن كونه شراً تفرضه السلطة العامة على اولئك الذين يخالفون القانون. ويرى هوبز أن القانون الذي لا يلازمه عقاب لا يعتبر قانوناً على الاطلاق وإنما هو مجرد كلمات ليس إلا. إن وقف الجريمة، عن طريق العقاب، لا يعني التعدي على الأفراد بقدر ما يعني الحفاظ على السلامة العامة ودرء الخطر عنها(٣).

وبناء على القانون الطبيعي يرى (جون لوك) ضرورة عقاب من يخالف القانون بالقدر الذي تعدى فيه حدود القانون الذي خرقه. إن قانون العقاب عنده لا ينطبق على الانسان في الحالة الطبيعية فحسب، بل يمتد ليشمل المجتمع الإنساني بكامله وفي ذلك يقول:

---

(١) Plato, "Gorgias," in Collected Dialogues of Plato, mentioed above, pp. 229-307.

(٢) Thomas Hobbes, Leviathan, edited with an Introduction by C. B. Macpherson, (London: Penguin books, 1968), Part 1.

ينطلق هوبز من قانون أساسي طبيعي ينحصر في حق الإنسان في الحياة السلمية ويتبعه بقانون آخر ينص على حق الإنسان في الدفاع عن حالة السلم. (فصل ٤، جزء (١) ص ١٩) ويؤكد هوبز ان القانون يجب أن يكون معلوماً للجميع ويخضع له الأصحاء والعاقلين، اذ لا يوجد قانون معروف عند الأغبياء أو القصر من الأطفال. (الفصل ٢٦ من الجزء (٢)، ص ٣١٧).

(٣) ان القوانين غير المكتوبة عن هوبز هي قوانين الطبيعة. المرجع السابق (الفصل ٢٦، ص ٣١١ - ص ٣٣٥).

.. وعليه فان مجتمع الرفاه لا يتحقق إلا عن طريق القوة (قوة القانون) التي تعاقب كل من يتخطى حدود الآخرين داخل المجتمع - وكذلك فللمجتمع الحق في عقاب أي فرد يوقع ايذاء على أحد أفراد المجتمع حتى وان كان من خارج اعضاء المجتمع (أي من مجتمع آخر) - وذلك حفاظاً على ملكية أفراد المجتمع بكافة الوسائل الممكنة..(١).

وأما (رسو) فيرى ان على رجل الدولة أن يعرف جيداً كيف يمنع الجريمة. وهو يعتقد أن هدف العقاب إنما هو اصلاح حال المجرم. ويؤكد روسو أنه لا يوجد أحد في وضع مرضي لا يمكن إصلاحه. ولكنه يعتقد أنه لا يوجد حق للدولة في قتل أي من أفرادها حتى يكون عبرة للآخرين. ويناقش روسو قضية الحق في الحياة والموت في الفصل الخامس من الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي. ويتحدث عن عقوبة الاعدام بما يلي:

ان عقوبة الاعدام ما هي الا اشارة لضعف الدولة. انه لا يوجد انسان (أي انسان) بلا قيمة بحيث لا يمكن تحويله الى انسان ذي فائدة ونفع لعمل شيء ما. إن لنا الحق في القتل، على سبيل المثال فقط، لاولئك الذين لا يستطيعون حماية أنفسهم من الخطر(٢).

والواقع فإن قضية سبب العقاب، وليس العقاب ذاته، هي التي أدت بالمفكرين والفلاسفة الى النظر في طبيعة العقاب الذي يمكن أن يقع على فاعل الشر سواء كان الفعل نتيجة خطيئة أو جريمة أو أي عمل شرير، وسواء كان المعاقب هو الله أو الدولة أو الشخص نفسه. والنظر في طبيعة العقاب يثير قضية أخرى تتعلق بماهية العقاب وقياسة بحيث يكون موازياً للفعل الشرير. فالعقاب الذي يستعمل لتغيير فعل شرير يختلف عن ذلك الذي يستعمل كتعويض لفعل ما أو بقصد الصالح العام أو السلامة العامة. والعقاب، بناء على ذلك لا بد له من أن يناسب الجريمة ولا يناسب حالة المجرم من حيث امكانية الاستفادة من العقاب. وعلى ذلك يعارض كل من (هيجل) و (كانت) قضية عقوبة الموت من حيث أن مثل هذا العقاب لا مبرر له على الاطلاق، فهو لا يشفي المجرم أو يشفي فعله الاجرامي. ويؤكد أيضاً ان موت المجرم لا يحمي المجتمع من الإجرام. إن مقتل فرد واحد قام بعملية قتل لا يبرر ضرورة قتله. ويعارض (هيجل) أصحاب نظرية العقد الاجتماعي الذي أبرمه

---

(١) John Locke, The Second Treatise of Government, edited by Thomas Peardon, (indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952), p.49.

(٢) Jean-Jacque Rousseau, The Social Contract and Discourse on the origin of Inequality edited and with Introductoin by lester Crocker, (New York: Washington Square Press, 1967), Book 11, Chapter 5, pp. 36-37.

الأفراد بينهم كما قرر بذلك كل من (هوبز) و (لوك) و (روسو)، وهو أحد اعلام النظرية التعاقدية، رفض عقوبة الموت بحجة أننا إذا قبلنا هذه العقوبة فاننا نتحول تلقائياً إلى قتلة. وحتى لا نقع في هذا الشرك (أي أن لا نكون قتلة) ونحني أنفسنا فحسب بل نتأكد من أن لا أحد من أطراف العقد سيموت شنقاً[1]. ولكن معارضة هيجل لاصحاب النظرية التعاقدية فهي نابعة من أنه لا يعترف بوجود عقد مبرم بين الأفراد، وبين الفرد والدولة. أضف الى ذلك أن هيجل لا يرى أن واجب الدولة حماية الأفراد والسهر على مصالحهم، بل على العكس من ذلك تماماً فان من واجب الأفراد حماية الدولة وطاعة قوانينها، وعلى ذلك يجد هيجل أنه لا مانع من أن تفرض الدولة عقوبة الموت على افرادها الذي يخلون بقوانينها.

وعلى هذا الأساس ينظر الفلاسفة الى العقاب وضرورته من أجل العدالة بينما يرى آخرون أن العقاب يحقق منفعة المجموع وتحقيق السلامة العامة. وسواء كان الغرض من العقاب تحقيق العدالة والسلامة العامة يبقى مفهوم العقاب عند تحليل مقايسه والعمل بها غاية في التعقيد. فاذا كان سقراط قد التزام في مقياس العقاب الذي نزل به بحجة طاعته للقانون واعترافه بعدالة ما نص عليه القانون، فان آخرين قد رفضوا طاعة القانون غير العادل، فقد أكد القديس اوغسطين وغاندي ومارتن لوثر كينج أنهم يرفضون طاعة القانون غير العادل. ومع هذا وذاك فان الباحث هنا لا يرفض ما يقره القانون من عقاب ولكنه يرفض ما لا يقره القانون كالتعرض لايذاء النفس أو الجسد والذي غالباً ما لا يكون له مبرر على الاطلاق. إذ أنه من حق الانسان أن يعامل كانسان أمام القانون وينال عقاب القانون. واذا حاول الباحث القيام بعملية ربط بين النظريات التي نوقشت في الفصل الاول من هذا الكتاب بحق الانسان في الحفاظ على ذاته من حيث عدم تعرضه للعقاب وضمان ذلك في الواقع العملي، فان النظرة الارسطيو وتركيزها على النفس الإنسانية من حيث هو جوهر وجود الإنسان دون النظر الى الجسد، أو بالأحرى فإن هذه النظرة قد جعلت من النفس الانسانية علة وجود الجسد فالنتيجة الحتمية هي تقسيم المجتمع الى سادة وعبيد تماماً كالفصل بين النفس والجسد. وعلى ذلك فقد نظر ارسطو الى العبيد كآلات مملوكة لسادتهم فاقدي الحرية، وبالتالي فهم فاقدون حقوقهم في الحفاظ على ذواتهم وذلك لانه ليس لهم حقوق معترف بها.

---

(١) المرجع السابق.

وقد يكون في الارادة العملية الكائنية التي تجمع بين الفعل والفكر قاعدة لضمان حق الانسان في الحفاظ على ذاته. واذا كانت جملة أفعال الإنسان وتصرفاته العرضية غير الحتمية، فان الارادة العملية قادرة على خط طريق لمعالجة حق الإنسان في الحفاظ على ذاته كما سنلاحظ في المحاولات التي ما زالت جارية لاصلاح ما يمكن اصلاحه في هذه القضية عند البحث في العصور الحديثة والمنظمات التي تهتم في قضايا حقوق الانسان.

وأما صراع عواطف هوبز وما ينتج عنها من إرادة مقرونة بالروية والتدبر قد تضمن للانسان الفرد الحفاظ على ذاته دون النظر إلى الحفاظ على ذوات الآخرين. «فحرب الكل ضد الكل» وهي الحالة الطبيعية التي اخذها هوبز بعين الاعتبار لا ينظمها الا العقد المبرم بين الأفراد وصاحب السادة. وعلى ذلك فان صاحب السيادة، على المدى الطويل، هو الذي يمثل القانون الاعلى الذي يحافظ على الجميع. ولكن التطبيق العملي لهذه النظرية يرينا بوضوح أن الحفاظ على صاحب السيادة من قبل الافراد هو النافذ. وهكذا فإن صراع عواطف هوبز تعيد التقسيم الكلاسيكي القديم عند البحث في فئات الناس وتقسيماتهم من حيث الحصول على القوة والشهرة، الأمر الذي يبقي حالة الحرب بينهم.

وقد يكون في الوحدة الكلية الشاملة عند اسبينوزا طريق للحفاظ على الذات الفردية. فإذا اخذنا بعين الاعتبار ان الانسان كل واحد له حقوق إنسانية، وعلى رأسها حقه في الحفاظ على ذاته، فان التناقض بين عنصرين (من يستحق ومن لا يستحق) يمكن ان يؤدي الى تحطيم احدهما للآخر. وعلى ذلك فان الأخذ بالكلية الشاملة قد تذيب وجود المتناقضات بين بني البشر وبالتالي قد ينظر كل منهم الى الآخر نظرة متساوية عند البحث في قضية حق الانسان في الحفاظ على ذاته. ولكن علينا ان نبقى في الأذهان سؤالاً واحداً هاماً وهو اذا كان بالإمكان أخذ هذه النظرية بعين الاعتبار على الصعيد النظري فإلى أي حد يمكن أن تكون على الصعيد العملي؟

وقد يكون في تجربة كل من (لوك) و (هيوم) مصدراً لتأكيد حق الإنسان في الحفاظ على ذاته. فإن صحت فرضية جون لوك من أنه ليس هناك إطار معين للمعرفة الإنسانية كأن يكون إطار الدين أو القانون، بل أن منبعها هي التجربة العملية. وفي الواقع فقد لعبت التجربة دوراً هاماً في الفكر السياسي والإجتماعي والاقتصادي منذ عصر النهضة في أوروبا وما تلاه من ثورات منذ القرن السابع عشر. وقد تكون التجربة الأمريكية منذ كتابة دستور الدولة وتأسيس الجمهورية دليلاً واضحاً على التجربة فيما يخص حقوق الإنسان بصفة عامة وحق الإنسان في الحفاظ على ذاته على الرغم من تعثر هذه الخطوات التي ما

زالت في طريقها لتحقيق هدف حقوق الإنسان بشكل عام.

والفهم الإنساني الناتج عن الإحساس فيما يؤكده ديفيد هيوم ينطبق الى حد كبير على تجارب المجتمعات الغربية في هذا المجال. فالتفريق بين ما يعتبر حقاً للإنسان وما ليس كذلك يمكن تمييزه عن طريق التصورات العقلية كالتفريق بين تصورنا لإنسان «غارق في الحب وآخر يتحدث عن شعور الحب فقط».

أما (دارون) ونظريته في الإنتخاب الطبيعي فسوف تعيدنا الى قضية صراع الجنس البشري مع بعضه بعضاً حتى تكون الحياة والحق والقوة والسمعة والشرف وما الى ذلك من مفاهيم مقصورة على الافضل والانسب. واذا كان الأمر مفروض على الإنسان لأن ذلك ما اقتضته الطبيعة، فإن النظرية الداروينية تعيدنا الى القانون ذي الإطار الواحد الذي لا يقوى الإنسان على الخروج منه، وبالتالي فإن قضية استسلام الإنسان لواقع الصراع بينه وبين الآخرين تصبح ضرورة ملحة، وعليه فإن استبعاد التجربة وعدم التقيد بالإطار الداروني يقودنا حتماً الى عدم البحث في قضية حق الإنسان في الحفاظ على ذاته الا بمقدار ما قررت له الطبيعة ذلك. فالضعيف والمجنون والمعتوه والذين لا يقدرون الحفاظ على ذواتهم ليس لهم من سبيل لذلك. وهذا يعيدنا الى قضية الإسترقاق الذي تحدث عنها توينبي على الرغم من أن استرقاق الإنسان لأخيه الإنسان قد تعارف عليه بنو البشر في مجرى التطور التاريخي، وتنبهوا اليه أخيراً على أنه عمل لا أخلاقي إلا أننا نلاحظ بعض المجتمعات في القرن العشرين ما زالت تمارس الإسترقاق وإن إختلفت الصورة الإسترقاقية القديمة.

وحق الإنسان في الحفاظ على ذاته قد يتم من خلال مقايضة آدم سمث وهو ما شكل في جوهره أساس النظام الرأسمالي. فالنفعية الفردية التي ينشدها الأفراد من خلال تعاملهم معاً ومقايضتهم للأشياء التي يصنعونها وعلى ذلك يمكن بناء قاعدة حقوق إنسانية مؤداها «قايضني بمقدار مقاضيتي لك، أي أعطيني ما أستحق حتى أعطيك ما تستحق». ولكن هذه النظرية التي رسمها آدم سمث في كتابه ثروة الأمم لا تروق للمدرسة الماركسية التي تؤمن بأن قاعدة المقايضة السمثية لا تجدي نفعاً حيث يؤدي الأمر الى استغلال طرف للطرف الآخر أثناء عملية المقايضة كالمقايضة التي تتم بين العامل الذي لا يملك سوى قوة عمله وبين الرأسمالي الذي لا يملك سوى قوة رأسماله، الأمر الذي يسفر عن إستغلال الرأسمالي للعامل وبالتالي فلا مناص من أن يكون هناك طبقتين: أحداهما مستغلة والأخرى مستغلة. ومع ازدياد الهوة بين الطبقتين لا بد من الصراع الدامي بينهما.

وترى الماركسية إن هذا الصراع لا ينتهي إلا بإيجاد المجتمع اللاطبقي بقيادة الطبقة العمالية (البرولتاريا) ويرى الباحث أن المعضلة الكبرى تكمن في خلق مجتمع الوفرة القائم على مبدأ «من (ان) كل بحسب عمله ولكل بحسب حاجته» الذي يكتنفه شك كبير عند الحديث عن حقوق الإنسان ومنه حق الإنسان في الحفاظ على ذاته. ويلاحظ أن التطبيق العملي لزرع الفكر الماركسي في الدول التي اتخذت من ذلك منهجاً لها أن قضية الحفاظ على الذات كانت وما زالت مقصورة على اولئك الذين في يدهم مجريات الامور والتحكم بها.

وأما مجتمع ابن خلدون فينص بصراحة على رفعة النسب والعلاقات القرابية التي تحدد ليس حقوق الفرد فحسب، بل تحدد تقسيم الأفراد الى «أصيل» و «حقير» واعتماداً على العصبية فإن أهمية الفرد وقيمته في مجتمع ابن خلدون، لا يستمد من ذاته وإنسانيته بل من مقدار عصبيته التي تؤهله الانخراط في المجموعة القبلية. وعلى ذلك فان صراع العصبيات لا تؤدي الا الى مزيد من الشك والريبة بين الافراد وبالتالي فهم في حالة حرب مع أنفسهم تماماً كالحالة الطبيعية عند توماس هوبز، الأمر الذي يقف حجر عثرة في سبيل قواعد عامة للحفاظ على الذات الفردية أو الحقوق الانسانية بشكل عام.

(٣)

حقه في تقرير ارادته

يجد الباحث عند قضية حق الانسان في تقرير إرادته تداخل متغيرات عدة قد لا يكون الانسان طرفاً فيها. وسوف نركز هنا على المفهوم النظري لقضية مصير الانسان من حيث علاقتها بالارادة الحرة والضوابط التي تقيدها. ونحن هنا ننظر الى المصيرين الفردي والجماعي سواء تمثل المجموع في فئة دينية أو عرقية أو اجتماعية أو سياسية أو ما شابه.

ان قضية الصراع الدائر حول مفهوم حرية الارادة الانسانية يلقي ظلالا على نظرية الارادة نفسها. وكما ان قضية الخيار لها علاقة بقضية الحرية فان للحرية ارتباط وثيق بطبيعة الارادة. ومع هذا وذاك فإن أولئك الذين يؤكدون ان الافراد يستطيعون ان يكونوا أحراراً ينكرون في الوقت نفسه حرية الارادة. وفي ذات الوقت يلاحظ أولئك الذين يفرقون بين الانسان والحيوان بناء على ان الانسان وحده هو الذي يملك ارادة خاصة به.

وفي خضم هذه الآراء المتعارضة والمتصادمة يزداد الامر تعقيداً عند النظر في مفهوم

الحرية نفسه وبخاصة لدى اولئك الذين ينظرون الى الارادة.من وجهة نظر تحقيق الحرية مما يؤدي بهم الوصول الى نتائج مختلفة. فللحرية تعاريف ومعان متعددة بتعدد وجهات النظر الدينية والميتافزيقية والنفسية والاخلاقية والطبيعية وغيرها. فما تراه الوجهة الدينية حرية تراه نظرة اخرى غير ذلك وهكذا. ولكن الذي يخفف من شدة الوطء هذه، ان هناك شبه اجماع حول مفهوم الحرية الذي يتعلق بالطبيعة أو بالسياسة، بالمعنى الذي يستطيع المرء القيام بعمل ارادي دون أي قيد ولكن المشكلة تتفاقم اذا علمنا أن الفعل الارادي يتبعه بالضرورة حرية عدمية، لان حرية الفعل تعتمد على كيفية حدوث الفعل أو كيفية تأثيره على فعل آخر أو يعتمد على أسباب خارجية ساهمت في وقوع الفعل.

مشكلة حرية الارادة تنبع من جوانب عديدة أهمها يمكن أن يقال عنه أنه جانب نفسي وآخر ميتافزيقي. ويلاحظ أن بحث هذه الجوانب يتطلب النظر في قضيتي العلة (السبب) والضرورة. ويمكن التمييز بين العلة والمعلول أو الاختلاف بين ما هو محدد مسبقاً أو ما هو تلقائي، وعندئذ تكون قضية الحرية قضية ميتافزيقية. أما الحديث عن نوعية الحدث أو الفعل الذي قام به انسان بروية وتدبر وادراك فهذا أمر يخص الجانب النفسي، اذ أننا لا نتسائل عن حرية الارادة لدى الحجر أو النبات لأننا نعتقد أن هذه الاشياء فاقدة للحرية وللإرادة الذاتية.

والواقع فان الفرق بين العمل والنظر يظهر لنا متغيراً جديداً لا بد من أخذه بعين الإعتبار. هذا المتغير الجديد هو الذي يربط بين طرفي العمل الناتج عن الفكر. ولكن هذا التتابع لا يتم ولا يكون بغير تصميم أو رغبة في ترجمة الفكر الى عمل، وهو المقصود بفعل الربط بين النظر (الفكر) والعمل. ففي الجمهورية يقسم أفلاطون النفس الى ثلاثة أقسام: العقل ملكة الفكر والمعرفة، ويمثل القسمان الآخران كل من الروح والشهوة اللذين يقومان بالفعل العملي. ويمثل العقل هنا دور الرئيس الذي يأمر كل من الروح والشهوة (الإحاسيس) ويوجهها. والعقل عند أفلاطون بمثابة القائد الذي يقود عربة لا بد له من القيام بعمل متواز حتى لا يجمح الحصان ،فتنقلب العربة. ومع ذلك فهو يؤكد أيضاً أن العقل يجد الراحة والهدوء لدى الروح، اذ بغير دعم الروح للعقل فإن لاحكمة لا تقوى في التأثير على التصرفات الانسانية[1]. والروح هنا أشبه ما تكون بالارادة كما وصفها غيره من الفلاسفة.

---

(١) Plato "The Republic," In The Collected Dialogues, In Ibid, Book IV, pp. 661-688. Translated Into English by Paul Shorey.

يظهر مفهوم الارادة في الترجمة الانجليزية لأعمال أرسطو ولكنه يظهر بشكل أقل من المفاهيم الأخرى كالرغبة والاختيار والغرض والشهوة وذلك من أجل الدلالة للقوة المحركة داخل الانسان من جهة، وللإشارة للعوامل التي تحول الفكر الى عمل من جهة أخرى. وقد اختلف أرسطو عن أفلاطون عندما فرق بين الروح والأحاسيس حيث أنه جعل من الارادة والرغبة عوامل مكونة للشهوة. ويلاحظ أحياناً أنه جعل من الرغبة والشهوة مفاهيم تكاد تكون متساوية، واستعمل أحياناً مفاهيم الاختيار والرغبة عوضاً عن الارادة. ففي كتابه في حركة الحيوان On The Movement of Animals يتحدث أرسطو قائلاً: «يتحرك الكائن الحي عن طريق الادراك والغرض والرغبة والشهوة. وكل هذه الوسائل لها علاقتها بالعقل. وللتخيل والاحساس ايضاً علاقة بالعقل بحيث تشكل هذه المجموعة الثلاثية (العنف، التخيل، والاحساس) ملكات للحكم Judgement. ومع هذا وذاك فان الدافع Impulse والارادة Will والشهوة Appetite أشكال للرغبة Desire، بينما يشكل الغرض أو القصد Purpose مظهراً من مظاهر الادراك Intellect والرغبة معاً»(١). ولكنه في كتابه في النفس On the Soul نراه يؤكد أن الشهوة هي بمثابة الملكة الوحيدة لأصل الحركة. وعليه فاذا كانت النفس الارسطية مجزأة الى جزء عقلي وآخر غير ذلك فان الرغبة هي من نصيب النفس العقلانية وتكون الشهوة من نصيب النفس غير العقلانية(٢).

ويذهب هيجل Hegel إلى ما ذهب اليه أرسطو من حيث ان الارادة ملكة من ملكات الرغبة أو النشاط القائم على العقلانية المناطة بالانسان وحده. ولكن هيجل يذهب الى أبعد مما ذهب اليه أرسطو من حيث مطابقة الارادة للعقل. اذ يرى هيجل أن الارادة إنما هي الحرية. وتكون الحرية جوهر الارادة تماماً كما يكون الثقل جوهر الجسم. والارادة بلا حرية لا تعني أي شيء على الاطلاق، ولا تعني الحرية شيء بغير الارادة(٣).

إلا أن كثيراً من الفلاسفة الغربيين قد جعلوا من جوهر الارادة شيئاً آخر غير الحرية. ونظروا الى الارادة على أنها سبب أساسي في الفعل التطوعي الذي يشترك فيه كل من

---

(١) Aristotle, "On The Movement of Animals," In Complete Works of Aristotle, edited by Jonathan Barnes, (Princeton: Princeton University Press, 1984), Vol. 11, pp. 1010-1091.

(٢) Aristotle, "On the Soul," In Ibid. pp. 641 and after.

(٣) George W. F. Hegel, Philosophy of Right, translated with notes by T.M. Knox, (London: Oxford university Press, 1971), Introduction. Pragraph 25-26, pp. 31-32.

الانسان والحيوان. ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أن هناك فرقاً بين حركة أعضاء الجسم منفصلة عن بعضها بعضاً - كحركة اليد أو الرئة - وبين حركة الجسم كلا متكاملاً والتي لا تقوم الا على الرغبة والتخيل أو التفكير. ويسمي ارسطو أحياناً هذه الحركات «الحركات غير الارادية وغير الطوعية». والحركات غير التطوعية عند أرسطو هي حركات تشمل تلك التي يقوم بها الانسان تحت تأثير الخوف كالقبطان الذي لا يجد مفراً من القاء ما في سفينته عرض البحر آملاً في نجاة سفينته ونفسه من الغرق. ويصف أرسطو هذه الحركات بأنها أفعال منفصلة تماماً عن النتائج. أما الحركات الارادية فهي في الغالب تحتوي على صراع الرغبات(١).

ويميز (هوبز) أيضاً بين الأفعال الانسانية من حيث كون احدها حيوي والآخر ارادي. فالحيوي ما تضمن حركة انتشار الدم في الاوصال أو حركة الهضم في المعدة، والفعل الارادي ما اشتمل على تحريك أعضاء الجسم أو الكلام. وتلعب المخيلة دوراً هاماً في اثارة الحركات من خلال الرغبات أو الشهوة التي يتبعها فعل وهو ما نطلق عليه اسم الارادة(٢).

وعلى الرغم من اختلاف المسميات للارادة في الفكر الغربي، وعلى الرغم من الجدل المحتدم بين الفلاسفة حول ذلك الا أن قضية حرية الارادة والارادة الحرة تثير تساؤلاً مهماً: فما هو السبب أو جملة الاسباب وراء حرية الارادة؟ يجيب (جون لوك) على ذلك بأننا لا نستطيع أن نجد جواباً على السؤال، ما الذي يجعل جسماً سبباً في تحريك جسم آخر؟ وكيف تتحرك أجسامنا بفعل ارادتنا؟ واذا استطعنا أن نفسر هذا الأمر فإننا نستطيع، على حد قول لوك، تفسير عملية الخلق(٣).

ان نفي حرية الارادة في الفكر الغربي ينبع من قاعدة عامة مؤداها ان لكل حادث سبب. وفي مجال الافعال الانسانية فان الافعال عامة، سواء ما كان منها طوعياً أو غير طوعياً، لها سبب معين. ولكن الفرق بين الافعال الطوعية وغير الطوعية ان الاولى يقوم بها الانسان بمحض قراره الخاص، بينما تعتمد الثانية على سبب مخالف لقرار الانسان الامر الذي لا ينفي حرية العمل بل ينفي حرية الارادة عند القيام بأفعال غير طوعية. فاذا كان مصدر الحرية غير تابع للارادة ولكن مصدرها الفعل نفسه الذي يرغب الانسان القيام به،

---

(١) Aristotle, On the Movement of Animals, In Ibid. Chapter 6.

(٢) Thomas Hobbes, Leviathan, mentioned above, Part 1.

(٣) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, mentioned above, Book2, Chapter 7, Section 7.

فانه، بناء على رأي الفلاسفة المذكورين، لا خلاف بين الحرية والضرورة، أو بين الحرية والسببية. وهو (أي الفلاسفة) يرون أن الحرية لا تنفذ (تعاق) من خلال أفعال خارجية تجبر الانسان على فعل شيء لا يرغب القيام به.

سوف لا نخوض هنا في جدل أولئك الذين ينفون حرية الارادة وأولئك الذين يؤكدون وجودها، وقد هدفنا من خلال عرض وجهات نظر بعض الفلاسفة الى ربط علاقة ارادة الانسان وحريته بمفهوم حقوقه الطبيعية التي لا تتعارض مع القوانين الهادفة لتحقيق العدالة داخل المجتمع. وتكمن اهمية الارادة الانسانية وحريتها في تحقيق الفعل الذي يريده صاحبه كجزء من كونه انساناً ذا كرامة انسانية. وقد وصف (كانت) في كتابه العقل العملي قضية الكرامة الانسانية خير وصف من حيث كون الانسان «عضو في مملكة تحقيق الغايات التي لا تتم الا عن طريق حرية الارادة».

ويقودنا الحديث عن حرية الارادة الانسانية الى قضية الانسان ومصيره. وينظر الى قضية المصير الانساني عادة من حيث تناقضها مع الحرية الانسانية، وهي ما تشكل في الواقع قصة التراجيديا الانسانية بأكملها. وقد صورت لنا المأساة اليونانية قضية مصير الانسان من حيث أنه شخص يقف على مسرح الاحداث تحركه الاقدار كما شاءت دون القدرة على التحكم بها. حتى أن أبطال المأساة اليونانية، الذين يحاولون رسم خطط لحياتهم، للتحكم في مصائرهم، لا يقدرون فعل ذلك. ولا يقتصر الامر على الابطال فقط بل يمتد ليشمل الآلهة أيضاً والتي لا تستطيع مقاومة القدر.

قضية المصير الانساني تتطلب دائماً ارادة معينة خارجة عن نطاق الطبيعة. ونحن هنا لا نحبذ الدخول في جدل فلسفي حول هذا الامر، ولكن الذي يعنينا هنا هو حق الانسان في السيطرة على مصيره من النواحي العملية الواقعية سواء ما كان منها اجتماعياً أم اقتصادياً أم سياسياً. ولكن الذي لا شك فيه هو أن مفهوم المصير الانساني لا يترك خياراً للانسان أو الصدفة أو الحرية في هذا العالم. فالقدر قصة ازلية حارت لها العقول وهي قضية تدخل في شتى المجالات الانسانية سواء ما كان منها دينياً، عقائدياً، علمياً، أو تاريخياً. حتى أن بعض المفكرين والفلاسفة الذين اعتقدوا بقدرة الانسان على التحكم في مصيره قد عادوا الى قرار الآلهة لإنقاذهم من ورطة التساؤل الكبير ومعضلة الاجابة عنه. فالمؤرخ اليوناني هيرودتس الذي وجد أن قرار حماية مدينة أثينا كان قرار مبنياً على حرية الاختيار الانسان عاد يخبرنا بأن هذا القرار نابع من التنبؤات الآلهية التي جعلت من أثينا قوة كبرى. ومع هذا وذاك فقد ترك المؤرخ اليوناني جانباً للفعل الانساني وحريته وقدم

الحرية الاثينية على النظرة الفارسية التي تؤمن بالقدر الكامل.

وأما المسيحية فقد أذنت لحرية الإختيار أن تترعرع في أحضان العناية الآلهية. فقد أشاد القديس أوغسطين مثلاً الى أن وجود الامبراطورية الرومانية أمر ليس من قبيل الصدفة أو الحظ، كما أنه أمر غير مرتبط بالقدر الذي حدث بمعزل عن الارادة الآلهية والارادة الانسانية. ان عظمة الامبراطورية الرومانية، على حد قول القديس أوغسطين «قد حدثت بواسطة العناية الآلهية وبإختيار الانسان وارادته[١]».

واذا كان أحد القساوسة المسيحيين قد رأى في العناية الربانية والفعل الانساني أسباباً للافعال الانسانية، فقد حاول بعض فلاسفة المعتزلة (إحدى الفرق الاسلامية) الاعلاء من شأن الارادة الانسانية وحريتها أكثر من العناية الربانية بكثير فيما يخص قام الدول والممالك. فقد رأى الجعد بن درهم أن الارادة الانسانية وليست الارادة الآلهية أو العناية الربانية هي التي أتت ببني أمية وملكها[٢].

ولكن العصور الحديثة التي شاهدت الفلسفتين الهيجلية والماركسية جعلت من الضرورة حاكماً مطلقاً للعملية التاريخية. فقد أعلن (هيجل) ثورة لا هوادة فيها على أولئك الذين اتخذوا من العناية الآلهية سبباً من أسباب تقرير المصير، من حيث أن فكرة العناية عند هيجل غير قابلة للادراك. فيرى هيجل أن التطور التاريخي ضرورة يفرضها منطق الاحداث التاريخية فيما يخص الافعال الانسانية. «ان الأفراد على حد قول هيجل»، انما هم بمثابة الأدوات والاعضاء غير الواعية في عقل العالم الدائم العمل.»[٣] وعلى ذلك يرى هيجل أن العنصر الأساسي للعقل العالمي يظهر في الفن على شكل حدس أو تخيل Intiution or Imagenation ويظهر في الدين على شكل احساس وفكر تمثيلي، ويظهر في الفلسفة على شكل حرية الفكر. أما في التاريخ العالمي فإن هذا العنصر إنما هو تعبير عن حقيقة العقل الواقعية على الصعيدين الداخلي والخارجي[٤]. وما تاريخ العقل الهيجلي الا عمل العقل ذاته. ان فعل العقل

---

(١) St. AUGUSTINE, The City of God Against the Pagons, translated into English by William M. Green (Cambridge: Harvard University Press, 1963), Vol. 2, Chapter 5, pp. 133 and after.

(٢) محمد حمودة، «الفكر السياسي عند المعتزلة»، الفكر العربي (تشرين أول، ١٩٨١)، ع٢٢ السنة الثالثة، ص٣٤٤ – ص ٢٦٣ .

(٣) Hegel, Philosophy of Right, Mentioned before, Part 3, Paragraphs 341-352, pp. 216-219.

(٤) Ibid, Paragraph 341, p. 216.

هو العقل فقط، وعمله أن يجعل من ذاته موضوعاً لوعيه[1]. وعلى ذلك يرى هيجل أن جميع الافعال والاعمال، بما في ذلك افعال التاريخ العالمية وأحداثه التي تتعالى بواسطة الأفراد كمواضيع تأكيدية للافعال الواقعية، ولكنهم (أي الافراد) لا يزيدون عن كونهم ادوات حية للعقل العالمي[2]. وعلى ذلك يعتقد هيجل أن بناء الدولة ما هو الا تعبير عن تحقيق الفكر لذاتها على شكل دولة، وبغير هذا التحقيق فان أي دولة أو أمة، من وجهة نظر اخلاقية، لا تقوى أن تكون كذلك لا في أعين افرادها ولا في أعين الآخرين[3]. وعلى ذلك، وحتى تكون الامة أو الدولة أمة أو دولة فلا بد من الزواج بين الفكرة وتحقيقها، وسواء كان تحقيق الفكر هذه عن طريق تشريع الهي أو طريق عن القوة، فإنه حق للابطال في تأسيس دولهم[4]. وعليه يجد هيجل مبرراً للدول المتحضرة في معاملة الدول غير المتحضرة كبرابرة حيث جهلهم بالمؤسسات الناتجة عن تحقيق الفكر لذاته[5].

والتاريخ عند ماركس والماركسية يحكم بالضرورة. فالتاريخ عند ماركس محكوم بقانون الصراع. فالافراد كأفراد يمثلون قوالب طبقية ذات مصالح خاصة بحسب انعكاس أحوالهم الاقتصادية. فالتطور الاقتصادي عند ماركس يشكل عملية تاريخية. وعلى الرغم من أن الانسان جزء من هذه العملية الا أنه ليس مسؤولاً عن أوضاعه الاجتماعية التي حاول دائماً تجاوزها. هذا الامر مفروض على الانسان ولا مفر من حتميته[6].

وعلى هذا الأساس فان الضرورة التاريخية التي يراها كل من ماركس وهيجل والتي يبدو دور الافراد فيها دوراً متوارياً عن الانظار، لا تقوم فيها الحرية الانسانية الا على اساس معرفي. والمعرفة هي مفتاح الحل عند الماركسية. فكلما ازدادت معرفة الانسان بالقوانين الطبيعية ازدادت حريته، وكلما قلت معرفته بتلك القوانين قلت حريته وهكذا دواليك. وبذلك فإن أردنا للحرية الانسانية من أن تتحقق فلا بد لها من أن تدخل في المجال المعرفي لقوانين الطبيعة والعمل بمقتضاها. وفي الواقع فإن الذي يطلق عليه «الضرورة العملية» و «الضرورة التاريخية» إنما هو الذي يخضع لقوانين العلة أو السببية، وهي لا تختلف كثيراً

---

(١) Ibid, Paragraph 341, p. 216.

(٢) Ibid, Paragraph 341, p. 218.

(٣) Ibid, Paragraph 341, p. 218.

(٤) Ibid, Paragraph 341, p. 219.

(٥) Ibid, Paragraph 341, p. 219.

(٦) Karl Marx, Capital, (Moscow: Progress Publishers, 1957), pp. 6-7, 10-11, 35-36.

عن الضرورة اللاهوتية من حيث مبدأ العلة أو السبب الذي يمكن وراء وقوع الاحداث، وإنما تختلف عنها في العملية التي تؤدي الى نتائج. ولكنها في نهاية المطاف تنكر أي وجود للحرية أو الصدفة. فكل حدث في المستقبل، وسواء كان هذا الحدث في الطبيعة أو في التاريخ أو في التصرفات الانسانية، فانه محكوم عليه بالفشل مسبقا حيث لا يوجد مرشد عقلاني ولا يوجد غرض يراد تحقيقه.

وهكذا، وكما انقسمت الآراء حول حرية الارادة فقد انقسمت أيضاً حول قضية المصير. فهل يقوى الانسان على تقرير ارادته؟ يبدو أن الآراء متضاربة حول الامر. ويبدو أن تقرير ارادة الانسان لا يظهر حتى في العديد من القضايا كما سنلاحظ عند بحثنا لقضايا الانسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الفصل اللاحقة. وقبل مناقشة قضية علاقة الانسان بغيره من الأفراد والجماعات أو ما نسميه بحالة «الحرب والسلم» له لا بد من ربط قضية مصير الانسان بالآراء الفلسفية التي طرحت في الفصل الاول من هذه الدراسة.

يبدو أن النفس الارسطية التي تشكل جوهر الانسان وعلته هي العنصر الاساسي في تقرير الارادة الانسانية. ونحن ننظر هنا الى النفس الانسانية التي تلعب دوراً أساسياً ليس في تصرفات الانسان فحسب بل وفي الجوهر عن العرض أي فصل النفس عن الجسم وان كانت هي جوهر الجسم. أما اذا اعتبرنا الجوهر والعرض شيئاًواحداً فالامر يقودنا الى قضية مختلفة تدخل نطاق نظرية وحدة الوجود. وعلى ذلك فان النظرة الارسطية تنفي وجود حرية الارادة وحرية تقرير المصير. ولكن التجربة الكانتية وصراع عواطف هوبز والمعرفة الانسانية والفهم الانساني الذي تحدث عنه لوك وهيوم يمكن أن يقيم بناء حرية ارادة انسانية وحرية تقرير مصير كما تمثل الامر في نظرية العقد الاجتماعي عند كل من لوك، وهيوم، ومشروع السلام الدائم عند كانت. وأما الوحدة الكلية الشاملة عند اسبينوزا فان حرية الارادة وتقرير المصير، بناء على ذلك تؤدي في نهاية المطاف الى التساوي بين الوجود والعدم، فهي سالبة وفي الوقت ذاته موجبة. وبناء على هذه النظرية فالامر يعتمد على أي وجه من الوجوه ينظر الانسان. فاذا كان الله والعالم شيئاً واحداً، بناء على نظرية وحدة الوجود احدهما على الآخر، فالعالم بحاجة الى الله بقدر ما الله بحاجة الى العالم، والعلة بحاجة الى المعلول، والسيد بحاجة الى العبد تماما كحاجة العبد الى السيد وهكذا... فاذا كان الامر كذلك فان حرية الانسان وتقرير مصيره تعتمد على كونها علة حيناً ومعلولة حيناً آخر، الامر الذي يؤدي الى كساد فكري لا يستطيع الانسان بذلك ان

يملك تقرير مصيره وفي الوقت ذاته لا يملكه على الاطلاق.

أما دارون ونظريته في الانتخاب الطبيعي فلم تترك مجالاً لقضية حرية الارادة الانسانية أو حرية تقرير مصيره وبخاصة عندما يتعلق الامر بالضعيف من الكائنات الحية التي لا تقوى الا على تقرير انقراضها لتفسح المجال للاقوى والانسب. ولكن مقايضة سمث وسوقه التجاري يجعل للارادة معنى. وعلى الرغم من أن هذه الارادة تحصيل حاصل ولا بد لها من أن تكون الا ان وجودها قد برز لارتباطه بالحاجيات الإنسانية. فنحن نقدم خدماتنا للآخرين طوعاً وبمحض ارادتنا، لا حباً فيهم، ولكن حباً في أنفسنا، وذلك لحاجتنا لذلك.

- ٤ -

الحرب والسلم

لم يتصف قرن من القرون بمثل ما اتصف به القرن العشرون من حيث قضايا الحرب والسلم. فقد شاهد القرن حربين عالميتين الى جانب الدعوة العامة للسلام. ولكن الذي يهمنا هنا هو البحث في قضية حق الانسان في حياة سلمية من خلال رسم علاقات سليمة مع الآخرين، ولذا فقد رأينا موضوع الحرب والسلم على جانب كبير من الاهمية لنضيفه الى قائمة الحقوق الانسانية. فعلى الرغم من الدعوة للسلم العالمي الا أن تاريخ البشرية لم يعرف سوى الحرب. حقاً لقد تحدث سقراط وابكتيتوس عن المواطن العالمي، وشرح كل من ماركوس اوريلوس وزينون والرواقيون، بشكل مفصل، طبيعة المجتمع العالمي، وحاول الاسكندر المقدوني فتح العالم من أجل خلق وحدة بشرية عالمية، وأعجب فرجل بتوسع الدولة الرومانية من أجل السلام العالمي، ودعا دانتي الى وحدة العالم المسيحي وامكانية اقامة دولة مسيحية واحدة تجمع بين السياسة والحياة الروحية[1].

الا أن جملة هذه الآراء لا تحمل على محمل الجد. اذ أنه من الملاحظ أن دعوة الانسان الى السلم لا تتم الا من خلال استعداده للحرب بإستمرار، الامر الذي يجعل

(١) See Plato, Protagoras; Laws, Book 1 in Platos Diatogues, mentioned above, pp. 308-352 and 1225-1516 respectively. And see also ARISTOTLE, in his complete works, mentioned before, vol. 11, Book,, pp. 1986-2000. See also virgil, Aneid, sido zvithil, Aeneid, book 11 and Mition, Paradise Lost, Book 1.

الباحث في شكل من أمر ما ذكر. ومع هذا وذاك فهو لا يقوى الا أن يستمع لمثل هذه الآراء، على الرغم من إيمانه بأن السلم العالمي لا يأتي الا عن طريق الامبراطوريات.

وحتى مع النظام العالمي الجديد القائم على القانون-واستعمال الطرق السلمية بدلاً من استعمال طرق العنف، لا أن السلم، في هذه الحالة، يكون مقصوراً على أجزاء معينة من العامل بدلاً من شموله لكل أطراف المعمورة. فقد اقترح روسو في عقده الإجتماعي وفي رسالته عن اللامساواة أن يجعل من أوروبا قاعدة للسلم والأمن بدلاً من الحروب التي ادمتها، واقترح أيضاً أن لا تدعو أوروبا الى السلم فقط بل تطبيقه بحذافيره. وأكد كانت إمكانية وجود سلم عالمي على الرغم من الصعوبات التي تحيق في الأمر. ورأى كانت في كتابه العقل العملي أن إمكانية تطبيق السلم نابعة من كونه ضرورة ملحة.

تتعلق مناقشة موضوع الحرب والسلم بقضية سياسية اجتماعية محورها علاقة الانسان بغيره، وعلاقة المجموعات الإنسانية بعضها ببعض، آخذين بعين الإعتبار أن هناك حقاً لكل منهم (أفراد أو جماعات) في حياة سلمية بعيدة عن الصراع والعنف. ويتركز حديثنا هنا حول فكرة السلام بين الدول وأما فكرة السلام في داخل الدولة الواحدة فسوف نتناولها في موضع آخر.

لقد جرت العادة على أن تنظر الجماعات نظرة إزدراء الى الحرب والإعلاء من شأن السلم، وتنظر جماعات أخرى نظرة معاكسة. ويلاحظ عند قراءة الفكر الغربي أن الناس ينقسمون الى مؤيد ومعارض لحق الجماعة في الحرب أو حقهم في السلم. ويعتقد أولئك الذين يؤيدون الحرب أنها (أي الحروب) ضرورة ملحة للجنس البشري، فهي على حد قول هيراقليطس «القادرة على فرز الناس الى سادة وعبيد». وعلى الرغم من تأييد فكرة الحرب الا أن الناس مجمعون على وصفها بالقساوة والمرارة والخوف والآلام، ومجمعون أيضاً على عدم قدرتهم من الهروب منها. ويرى قارىء ملحمة هوميروس الألياذة وقصة تولستوي الحرب والسلام مزيج من المدح والذم في الحرب. فهما ينظران الى الحرب وكأنها فحص للقوة وفرصة سانحة لعظام الرجال أن يظهروا بمظهر الأبطال، الا أنهما في الوقت ذاته لا ينفيان المآسي الناجمة عن الحرب كتمزيق الأجساد والعقول معاً، حتى أن الأمر لا يقتصر على أبناء البشر فقط بل يمتد الى أجزاء من الطبيعة. فانظر الى الفقرة التالية التي يصور فيها هوميروس اضطراب النهر وغضبه من جراء حرب طروادة:

وأضرم هيفست ناراً تتأجج، فبدأت بحرق جثث الموتى المطروحة فوق السهل، ثم جف السهل جميعه كما تجفف ريح الشمال الحقل في

الخريف، فيغتبط بذلك القائم على حرائة. ثم عكفت على النهر فأحرقت الدرداء، والصفصاف، كما فعلت بكل نبات ينبت في الجداول، أما الأسماك وثعابين الماء، فقد أصابها غم شديد فصارت تدور في الماء هنا وهناك، وقد ضايقتها نفثات هيفست، وهكذا قمعت قوة النهر فصاح عالياً: «ليس من الآلهة من يقدر أن يكون لك كفؤاً، فكف عن ابتلاعي. أما أخيل فله أن يطرد رجال طروادة من مدينتهم اذا شاء. ومن شأني وشأن ما بين بني البشر من خصام وعداء؟[1].

وعلى الرغم من الصورة الداكنة للحروب الا إنها تتمثل في طابع إنساني كما لاحظ تولستوي في قصة الحرب والسلام. فقد وجد في حرب سنة ١٨١٢ وأحداثها تعبير عن أعظم حركة إنسانية. فالذين اشتركوا في هذه الحروب وبكل ظروفهم وأحوالهم كانت مشاركتهم نابعة من ارادة حرة. إنهم على حد قوله «أدوات التاريخ الطيعة»[2].

وأما أنصار السلم وأعداء العنف والحرب فينظرون الى أسباب الحرب الكامنة في شرور الإنسان. فيرى القديس أوغسطين عند تفريقه لمدينة الله ومدينة الأرض أن المدينتين قد شكلتا نتيجة لنوعين من الحب: ففي المدينة الاولى يكون حب الافراد فيها لله بينما يكون حب الافراد في المدينة الثانية لأنفسهم. وعليه فإن عظمة المدينة الإلهية من عظمة الله وعظمة المدينة الارضية من عظمة أفرادها[3]. وهو يؤكد في موضع آخر أن سبب الحرب والعنف لا يكمن في طبيعة النفس البشرية بل يكمن في أعمال الانسان الشرير[4].

ولكن هيجل يرى ضرورة في الحرب من أجل الوصول الى السلم. ففي أيام السلم يرى هيجل، اتساع الحياة المدنية وتشعبها مما يؤدي الى ركود افراد المجتمع على المدى الطويل. أما الحرب فهي الت يتنمي الافراد وتجعلهم أقوياء، وهؤلاء الذين يعانون من مشاكل داخلية فلا بد لهم من توجيه الانظار الى الخارج عن طريق شن حرب خارج حدودهم. ويعتقد هيجل أن الدولة ليست أفراداً مستقلة، بل هي مجموعات مستقلة تختلف علاقاتها مع بعضها بعضاً، بحيث تنظر كل منها الى ذاتها على حده بأنها الأفضل والأحسن والأقوى. ويرى هيجل أن المصلحة الخاصة لكل دولة هي أعظم قانون يحكم

---

(١) هوميروس، الإلياذة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤)، ص ٢٤٠ - ص٢٤١ ترجمها الى العربية عنبر سلام الخالدي.

(٢) Lev Tolstoy, War and Peace, mentioned above, p. 359.

(٣) St. Augustine, City of God, mentioned before, Book XIV, Chapter XXVIII, p. 405.

(٤) Ibid, Book XIV, Chapter XI, p. 323.

الدولة ذاتها ويتحكم في علاقاتها مع غيرها من الدول(١).

وإذا نظر هيجل الى الحرب كضرورة تاريخية حتمية لا بد منها في مجرى التطور

---

(١) G. W. F. Hegel, Philosophy of History, mentioned before, p. 297.

ويعلق كارل بوبر Karl Popper في كتابه المجتمع المفتوح وأعدائه على عبارة هيجل المنوه عنها بما يلي: ان الحكم الوحيد للدولة إنما هو تاريخ العالم. وان المقياس الوحيد على الدولة في مجرى التطور التاريخي إنما هو أفعالها الناجحة، اذ يقود هذا النجاح الدولة الى التوسع والإنتشار، وهو الحق الذي يحمي قوة الدولة وعظمتها. وهذه هي نظرية أفلاطون وهيجل. فالدولة عند هيجل هي عبارة عن التحقيق الفعلي للفكرة، والفكرة عبارة عن الروح الأخلاقية الواعية ذات الإرادة الحرة. وعلى ذلك فإن لا يوجد أي فكرة أخلاقية متعالية عن الدولة. وعندما لا تتفق إرادات الدول مع بعضها بعضاً، فإن خلافاتها لا تحل إلا أنها عن طريق العنف والحرب. ويمكن أن تدخل الدول في إتفاقات مع بعضها إلا أنها في وضع أرفع من هذه الإتفاقات (فهي في حل من التخلي عنها في أي وقت تشاء)، وعلى ذلك فلا يوجد حكم آخر نحكم فيه على الدولة إلا من خلال عظمتها التاريخية والتي لا تظهر إلا من خلال هدفها وهو أن تكون منتصرة دائماً من خلال التناقضات الوطنية بين الدول من أجل السيطرة على العالم، وبذلك تتحقق الروح العالمية ويكون التاريخ هو المحكمة الوحيدة التي يحق الحق ويوجده. ويرى بوبر Popper أن فرير Freyer يلتقي مع هيجل في هذه النقطة حيث يرى أن هناك نغمة حادة في التاريخ ومن يملك القوة يملك تلك النغمة، ومن يخطىء في ذلك يدفع الثمن باهظاً، ومن أراد أن يصوب نحو هدف معين عليه أن يعرف كيف يستعمل البندقية. ويؤكد (بوبر) أن هذه الآراء والأفكار هي في النهاية آراء وأفكار (هيراقليطس) تبرهن أن البعض آلهة والآخرين مجرد رجال، وذلك عن طريق تحويل الآخرين الى عبيد والآلهة الى سادة، وعلى ذلك يرى (بوبر) ان لا فرق بين الحرب التي نستعد لها أو الحرب المفروضة علينا، ولكن الفرق الوحيد هو في النجاح والخروج من حلبة الصراع بكل إنتصار. ويرى (بوبر) ان (هيزر) Haiser مؤلف كتاب العبودية: أساسها البيولوجي وتبريراتها الأخلاقية Saivery: Its Bioiogical Foundation and Moral Justification المنشور سنة ١٩٢٣ يعتقد أنه اذا أردنا الدفاع عن أنفسنا فلا بد من وجود مهام عدائي دائماً، واذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نكون نحن المهاجمون؟

ويرى بوبر إن آراء هيجل وبخاصة عندما تنظر الى النتائج الأخلاقية للعملية. بعبارة أخرى فهو (بوبر) يعتقد أن العملية نتاج الروح التسليطية اذ أن هناك صفات متعددة من الشجاعة. وفي الدول المتحضرة تعتبر الشجاعة في أن يعطي الإنسان نفسه كلياً للدولة أو الأمة ينتمي لها ويعد الفرد من أحد أعضاء المجموعة.

وبذلك لا تكون الشخصية الفردية الواحدة على درجة كبيرة من الأهمية.. المهم في الأمر أن يكون الفرد مكملاً للجنس البشري.. وعلى ذلك فلا تظهر العدائية ضد الأفراد بل تظهر ضد الجماعات (ممثلة بالحرب الشاملة)، وقد دفع هذا الفكر الى إختراع السلاح، فلم يكن اكتشاف أدوات الحرب بطريقة الصدفة ليس الا، وبنفس الطريقة يتحدث هيجل عن اكتشاف أدوات الحرب وبنفس الطريقة يتحدث هيجل عن اكتشاف السلاح وأدوات الحرب وكيفية حاجة الإنسانية لذلك. وهذه القضية الهيجلية مشابهة للقضايا التي أثارها كل من كافمان E. Kaufman وبينز E. Banse وماركس شلر Max Scheler الذي وجدوا في الحرب ضرورة وذلك لنمو الدول وتطورها. أو الدعوى التي نادى بها لنز .Lenz في كتابه العرق أو مبدأ القيمة The Race and thw Principle of Value حيث يقول:- اذا كان هدف الإنسانية، الأخلاق الا نكون واقفين في الجانب الخاطيء؟ ويضيف لنز، علينا أن لا نفكر بأن على الإنسانية أن تلعن الحرب، بل على العكس من ذلك اذ علينا أن نفكر بأن تلعن الحرب الإنسانية. ويتبنى بوبر قضية كولاني Koiani الذي اعتمد بوبر على مصادره التي أشار الى بعض منها أعلاه، بأن علينا اذا أردنا أن نكون متحضرين فعلاً أن نوافق على أن الحرب شر.

For more ditails see Karl Popper, The open Society and its Enemies, (New York: Harper and Row, 1962). Vol. 1. pp. 66-72.

التاريخي للانسان، فإن ميكافيلي Machiavelli ينصح أميره بأن لا يكون لديه هدف آخر سوى الحرب. ويعتقد ميكافيلي أن ضعف الأمراء السابقين كان نتيجة اصغائهم لصوت السلم وليس استعدادهم للحرب مما أدى الى تحطيم إماراتهم. فعلى الأمير أن لا يغيب عن ذهنه الحرب والإستعداد الدائم لها على الإطلاق، حتى وإن سمح لنفسه بأن يتغاضى عن أمور أخرى. ويضيف ميكافيلي الى ذلك بأن على الأمير حتى عندما يفكر بالسلم عليه أن يفكر بالحرب بشكل أكثر والإستعداد لخوض غمارها. ان الأمير الذي يفكر في السلم فقط يخطىء خطأً كبيراً يدفع ثمن ذلك الخطأ باهظاً[١]؟

وبمثل نصيحة ميكافيلي فإن كلياس الاكويني ينحو نحو نفس الطريق الذي سلكه ميكافيلي كما يظهر من خلال محاورة القوانين لأفلاطون. فالعالم في نظره مجنون لأنه لا يعقل أن لا يكون الناس في حالة حرب دائم مع بعضهم بعضاً، وأن أي مدينة فهي دائماً في حالة حرب مع المدن الأخرى. ان الذي يتحدث عنه الناس ويطلقون عليه سلماً ما هو الا هراء[٢].

والواقع فان كلا من أفلاطون وأرسطو يتفقان على أن الحرب من صميم واقع الأشياء ولكنهما يعتقدان بأن حالة الحرب ما هي الا حالة انتقال من حال الى آخر. فلا يوجد أحد عند أفلاطون ينظر بإستمرار الى حالة الحرب وفي الوقت ذاته يستطيع أن يكون رجل دولة ومشرع للسلم من أجل الحرب أو مشرع للحرب من أجل السلم. والحياة الانسانية عند أرسطو مقسومة الى قسمين: راحة أو عمل، حرب أو سلم، ولا بد من وجود الحرب للوصول الى السلم، كما أنه لا بد من وجود العمل لتذوق معنى الراحة، وعلى الناس أن يكونوا قادرين على العمل وفي الوقت ذاته قادرين على الحرب، ولكن توفر الراحة والسلم أفضل وأجود من توفر نقيضهما[٣].

---

(١) يقول ميكافيلي ناصحاً اميره: «.. وانظر الى المبارزات وأعمال الصراع التي تقتصر على القلة من المتبارزين والمتصارعين، تجد أن الإيطاليين يتفوقون في القوة والمهارة والذكاء أما عندما نصل الى موضوع الجيوش، فإننا نرى الإيطاليين فاشلين فيها، وهذا ناجم بالطبع عن ضعف القادة، ذلك لأن الذين يعرفون لا يطاعون. وكل إنسان يتوهم نفسه عارفاً، عالماً.. وفي خلال الحروب التي نشبت أبان العشرين سنة الماضية، وحيثما وجد جيش إيطالي خالص، برهن هذا الجيش على فشله، كما وقع في تاو وكابو والإسكندرية وجنوا... وإذا أراد بيتل النبيل، تبعاً لذلك، أن يحذو حذو أولئك العظام الذين أنقذوا بلادهم، فعليك قبل كل شيء، كأساس لأي مشروع من مشاريعك، أن تحيط نفسه بقواتك الخاصة، اذ لا جيش أكثر إخلاصاً وصدقاً، وقدرة على القتال مثل هذا الجيش»... انظر في نقولاي ميكافيلي، الأمير (بيروت: دار الأفاق، ١٩٨٥)، ط١٢، ص ١٩٩ . تعريب خيري حماد.

(٢) Plato, Laws, Book 1, mentioned above.

(٣) Aristotle, Politles, Book V, mentioned before

أما عن علاقة الافراد داخل المجتمع الواحد فإن غياب الإنسجام بينهم يؤدي الى حرب أهلية Civil War. ان السلم بين الحاكم والمحكوم هو نتيجة طبيعية للنظام المنسجم بين واضع القوانين وبين المطيع لها. ان الأفراد وسلمهم داخل المجتمع، على حد قول القديس أوغسطين وتوماس الأكويني، نابع من سلمهم مع أنفسهم الذي يؤدي الى أمن وإستقرار الأنظمة الداخلية للمجتمع. وبذلك فإن الأمن والإستقرار يعني إشباع الحاجات الإنسانية داخل المجتمع. إن غياب الحاجات الضرورية للإنسان في مجتمعه يفسر انخراطه في العنف من أجل السلم.

وعلى النقيض من هذه اللحمة الإنسانية السببية ذات العلاقة بين تأمين الحاجة وما ينتج عن عدم تأمينها يرى (هوبز) أن الحياة عبارة عن حالة حرب دائمة في الزمان. ويفرق (هوبز) بين الحروب الطاحنة بين الدول وبين حالة الحرب التي خبرها الإنسان في الحياة الطبيعية. إذ كتب يقول:

> لا تشتمل الحرب على المعارك الحربية فقط، بل تمتد لتشمل انخراط الإنسان في التفكير في حالة الحرب زمنياً عندما تتقمص ذات الإنسان روح الحرب. وبهذا يمكن التفكير في الحرب من ناحية زمنية صرفة بإعتباره جزء من حالة الحرب كما هو الحال بالنسبة للطقس. فالذي يفكر في المطر لا ينظر الى بعض القطرات أو الزخات منه، بل يفكر فيه على مدى أيام جملة واحدة، تماماً كما يفكر المرء في الحرب أيضاً. فليس فعل الحرب هو الذي نفكر فيه ولكننا نفكر في الحالة العقلية والزمنية له. وحيث أنه لا يوجد نقيض لهذه الحالة، فإن نقيضها (إن وجد) يعتبر فترة سلم[1].

وفي الواقع فإن هوبز لا يستثني من حالات السلم خلافات الأفراد، ولكنه يستثني الخصام أو اللجوء الى القتال لحل الخلافات. وهو بذلك لا يختلف كثيراً عن ميكافيلي الذي وجد أن لا سبيل لتحقيق السلم إلا عن طريقتين لا ثالث لهما: تطبيق القوانين أو إستعمال العنف. والطريقة الاولى هي طريقة الإنسان أما الطريقة الثاني فهي طريقة الحيوان. ويصر هوبز على أن الطريق الوحيد لحل معضلة «حرب الإنسان ضد الإنسان» من خلال تأسيس مجتمع الرفاه الذي يشرّع القوانين التي تؤمن الإستقرار.

ويمكن القول بناء على ذلك، إن الإنسان، ومن خلال تطبيقه للقوانين، فإنه قادر على إلغاء حالة الحرب التي يتحدث عنها (هوبز). والواقع فإن هوبز ينكر ذلك بحجة إن حالة

---

(١) Thomas Hobbes, Op. cit. Part 1, Chapters 13 and 14, pp. 193-217.

الحرب دائمة مع الإنسان حتى في ظل الدولة والقوانين. إذ يعتقد أن أصحاب السيادة من الملوك والأمراء، وبحكم إستقلاليتهم، فإنهم دائمي الخوف من بعضهم بعضاً، وعليه فهم يكرسون جل وقتهم في إعداد الجيش وإختراع الأسلحة وبث عيونهم داخل وخارج حدودهم، الأمر الذي يتعلق بحالة الحرب الدائمة.

والواقع فإن هذه الحالة التي يصفها (هوبز) حالة مقبولة لدى معظم كتاب السياسة والسياسيون. ويلاحظ قارىء لوك أنه يميز ثلاثة أصناف في الحالة الطبيعية: الحالة المستقلة أو الفوضوية، وحالة الحرب التي تسودها القوة بغير سلطة لفض الخلافات بين الأفراد، وحالة المجتمع المدني الذي يقوم على طاعة القوانين التشريعية. ويصف لوك المجتمع الأخير لأنه حالة سلم دائم وكامل لأفراد المجتمع. وتنعدم حالة الحرب في مثل المجتمع المدني بواسطة القوانين الكفيلة بحل خلافات الأفراد[١].

اذا كان جون لوك قد وضع الأفراد بحكم السلطة وحكم القانون، في حالة الطبيعة الأولى ليست كحال المجتمع المدني الأمر الذي يؤدي الى الوقوع في حال الحرب اذا لم يستطع الأفراد الذين يعيشون في الحالة الطبيعية تسوية خلافاتهم بتحكيم القانون، فإن النتيجة الحتمية لذلك هي تشوية الخلافات عن طريق القوة. وبذلك لا يختلف لوك عن هوبز في أن الحكام والأمراء والملوك المستقلين في حالة الطبيعة الاولى في حالة سلمية بل أنهم دائماً في حالة سلم وحرب. وعلى ذلك يمكننا أن نفسر طبيعة التحالف بين المجتمعات.

ولكن روسو Rousseau يرى خلافاً للنظرة الهوبزية في أصل الحرب. فهو يرى أن جذور الحرب لا تكمن في طبيعة العلاقة بين الفرد والفرد الآخر بل في طبيعة العلاقة بين دولة ودولة أخرى. وحيث أن هذه الدول في حالة الطبيعة الاولى فإن هذه الأوضاع تجبر الدول على الدخول في حروب مع بعضها بعضاً[٢].

أما النظرة الهجيلية في عدم قدرة الدول أن تتعامل سلمياً مع بعضها بعضاً لا تنبع من أن هذه الدول تعيش في حالة الطبيعة الاولى بل هو يؤكد ضرورة أن تظل كذلك طالما أنه لا يوجد قوة أقوى من الدول ذاتها. وعلى ذلك فإن هيجل يرفض النظرة الكانتية التي ترى إمكانية قيام سلام دائم عن طريق عصبة الأمم قادرة على حل النزعات. وحجة هيجل في ذلك أن الفكرة الكانتية تتضمن إتفاق بين الدول قائم على مبادىء أخلاقية أو دينية أو أي شيء من هذا القبيل، ولكن القضية تعتمد على سيادة الدولة وإرادتها ونظرتها المتعالية لغيرها

---

(١) John locke, The Second Treatise, mentioned before, p. 44 and after.

(٢) Rousseau, The Social Contract, op. cit., Book 11, chapter X, pp. 51-54.

من الدول. فعند ظهور أي خلاف بين إرادات الدول فالأمر لا يحل إلا عن طريق الحرب كما ذكر سابقاً. ولكن (كانت) يرى إمكانية الخلاف بين الدول عند غياب «دستور سياسي عالمي» أو في حالة غياب دولة عالمية، فالحرب عندئذ حالة لا مفر منها. ويؤكد كانت إن العلاقات بين الدول كالعلاقة بين شعوب لا تحكمها قوانين مما تجعلها في حالة حرب مع بعضها بعضاً، وحتى تتخطى الدول هذا الحال عليها تبني وحدة واحدة من خلال إتحاد دولي عالمي الأمر الذي يؤدي الى حال من السلم الدائم. هذا الإتحاد الدولي لا بد له من أن يقوم على دستور ثابت وإلا دعا الأمر الى الإنفصال والعودة الى حال الحرب من جديد.

قد تكون في التجربة الأمريكية مثال على مشروع كانت. فقد نظر الدستور الأمريكي الى ضرورة إيجاد «وحدة متكاملة» أكثر شمولاً من مواد الإتحاد الكنفدرالي الذي جمع الولايات الثلاثة عشر في رابطة أقوى بقليل من التحالف أو المعاهدة. فقد أجمع مؤلفو الأوراق الفدرالية The Federslist Papers ضرورة قيام إتحاد فدرالي ليحل مكان الكنفدرالية الضعيفة. اذ يؤكد هاملتون Hamilton إنه اذا إنفصلت الولايات عن بعضها بعضا فسوف تؤدي النتيجة الى صراع دموي بينها. ويقرر في مكان آخر إنه لا يوجد فكرة أسخف من فكرة العصبية أو التحالف بين الولايات المستقلة. وقد يكون في التجارب الأوروبية القائمة على المعاهدات مثلاً حيا لذلك، اذ لا يستطيع أحد الإعتماد على الوثائق التي لا تخضع لقوة عليا وهو بذلك لا يرى في تحقيق السلم بين الولايات إلا من خلال الإتحاد الفدرالي(١).

إن الجدل حول الدولة العالمية الواحدة، كإحدى الأسباب الرئيسية في إحلال السلم العالمي قد ذكر من قبل فلاسفة ومفكرين كثيرين. وكان بعضهم مفصلاً ومسهباً في الأمر كما جاء على لسان دانتي في الكوميديا الإلهية أو في مشروع السلام الدائم (لكانت) وذكره البعض غير مفصل كما هو الحال عند هوبز ولوك وروسو وأصحاب الأوراق الفدرالية، وعلى ذلك فالسلم العالمي وحق الإنسان فيه قد لا يكون إلا بوجود دولة عالمية لم تتحقق بعد وقد لا تتحقق على الإطلاق. وقد عبر دستوفسكي في الكتاب الخامس من الأخوة كلامازوف Brothers Kalamazov عن مرارة ومعاناة الإنسان في فشل تحقيق الدولة العالمية. وقد أكد على أنه بالرغم من ظهور دول قوية وعظيمة إلا أنها كانت دول تعيسة لأنها كانت تشعر في قرارة نفسها بالحاجة الى إتحاد عالمي.

---

(١) Hamilton, et.al. The Fedralist Papers, Introduced and Indexed by Clinton Rossiter, (New York: New American Library, 1961), see nos; 3, 5, 6, 15, 18, 02, 24, 33, 34, 60, 64, 70-78, and go.

إذا كان الفكر الغربي قد تراوح بين مؤيد ومعارض لفكرة الحرب من حيث الضرورة والعدم أو من حيث القدرة على إلغائها أو عدمه فقد يكون من المناسب في هذا الصدد البحث في الفكر الإسلامي ونظرته الى قضية الحرب والسلم.

لم يكن الصراع وإستعمال العنف جديداً في المنطقة التي شاهدت الدعوة الى الدين الإسلامي، فقد اعتدت القبائل العربية على صراع بعضها بعضاً. وأتى الإسلام ليوحد القبائل المتصارعة ويوجه طاقاتها خارج الحدود لنشر الدعوة الإسلامية. كل دولة تقوم من أجل نشر دين سماوي أو عقيدة من العقائد أو فكرة سياسية إجتماعية معينة كالديموقراطية أو الإشتراكية لا بد وأن تكون دائمة التوسع. والدعوة الإسلامية كانت من هذا القبيل حيث سعت الى نشر الدعوة الإسلامية حتى وإن اضطرت لإستعمال العنف، وبالفعل فقد عقد المسلمون العزم بعد توطيد دولتهم في المدينة على القيام بفتوحات إسلامية متخذين من قضية الجهاد وسيلة لإعلاء شأن الدين الإسلامي من أجل بناء دولة عالمية، ولكن الجيوش الإسلامية لم تستطيع السيطرة على أجزاء العالم المعروف آنذاك فهزمت في أوروبا سنة ٧٣٢م وتوقفت عند نهر السند في الشرق. وعلى ذلك فقد إنقسم العالم في نظر المسلمين الى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب. ويتضمن القسم الاول الأراضي الخاضعة للدولة الإسلامية وما يقطنها من المسلمين أو من أهل الذمة الذي رضوا دفع الجزية، بينما تشكل الثانية أي أرض أخرى والتي غالباً ما تسمى بأرض الكفار. ويفترض هذا التقسيم، على الصعيد النظري على الأقل، إن دار الإسلام في حرب دائمة مع دار الكفر، والمطلوب من دار الإسلام القيام بعملية تبشيرية لإقناع الكفار بأن يتحولوا الى مسملين، فإن رفضوا الدخول فعليهم دفع الجزية، وإن رفضوا ذلك فلا بد من قتالهم. والقتال في هذه الحالة هو ما أطلق عليه مفهوم الجهاد وهو الإدارة القادرة على تحويل مجتمع غير مسلم الى آخر مسلم.

ويستند مفهوم الجهاد الى بذل الغالي والنفيس في سبيل الله. قال تعالى: «هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن، ذلك الفوز العظيم»[1]. ولا يقتصر الجهاد على المشاركة في القتال فقط بل يمكن بمشاركة الدعم المالي أو الإقناع بالحجة، أما القصد من وراء الجهاد فهو النجاة والحصول على رضى الله وطاعته طمعاً في جنته. وحيث أن الإسلام والكفر لا يلتقيان ولا يتعايش أحدهما مع الآخر، فإن واجب الخليفة المسلم أن

(١) الصف، ١٠-١٢ .

يحارب الكفار حتى يشهدوا «أن لا اله إلا الله». والجهاد في الإسلام حرب دائمة ضد غير المسلمين، وعلى المسلمين الإشتراك بها. يقول مجيد خدوري في ذلك:

> وثمة عنصر جامع شامل في الإسلام يوجب على كل مسلم قادر أن يسهم في نشر الإسلام. وفي هذا يكون الإسلام قد جمع بين عناصر من اليهودية وعناصر من المسيحية وكون منها شيئاً لم يكن في أي من هاتين الديانتين، هو الدولة النموقراطية الإلهية القائمة على أساس إمبريالي. ولم تكن اليهودية ديناً تبشيرياً، لأن اليهود يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار، فالحرب المقدسة عندهم هي للدفاع عن الدين وليس لنشره. أما المسيحية فهي منذ ظهورها دين خلاص، ولم تكن دين دولة. حتى عندما ارتبطت بالسياسة، بقيت الكنيسة والدولة متباعدتين. غير أن الإسلام يختلف عن هذين الدينين إختلافاً جذرياً، اذ جمع بين ازدواجية شمول الدين وشمول الدولة. وقد لجأ الى وسائل سلمية وأخرى عنيفة في سبيل تحقيق هذه الغاية. ولما كان الإسلام ديناً عاماً فقد وحد بين قلوب جميع المؤمنين داخل العالم الإسلامي، كما أن ميزته الدفاعية الهجومية أوجدت حالة دائمة من الحرب ضد العالم الخارجي[1].

الأفكار الغربية والإسلامية الداعية للحرب أو المعارضة لها يغلب عليها الميل الى الحرب بحجة الوصول الى السلم سواء كان ذلك عن طريق إيجاد الدولة العالمية أم غيره. والواقع الملاحظ أن محاولات الإنسان الدينية والفكرية والسياسية والحربية لم توجد دولة واحدة أو عالماً يخلو من شرور الحرب. ولكن السؤال الجدير بأن يجاب عنه هو هل هناك حق للإنسان (كفرد أو كمجموعة) بالثورة والحرب ضد الآخرين. وللإجابة على ذلك تنظر مرة أخرى الى النظريات التي تعرضنا لها في الفصل الاول من هذا البحث. ويبدو من الملاحظة العامة أن الطبيعة ثائرة على ذاتها باستمرار وذلك من أجل التجديد والتغيير، ويبدو أن ابن الطبيعة (الإنسان) تأثر بإستمرار أيضاً سواء رضي بذلك أم لا، وسواء كان له حق في ذلك أم لا.

مما لا شك فيه أن الإنسان حق في حُياة سلمية ولكنه لسبب أو لآخر، يفرض على ذاته الدخول في حرب مع غيره وكأن حالة الحرب أصبحت إحدى حقوقه. ومع تسليمنا بأن الظلم لا بد له من أن يرفع لإحلال العدل مكانه، سواء كان ذلك عن طريق العنف أو

(١) مجيد خديوي، الحرب والسلم في شرعة الإسلام (بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٣)، ص ٩١-٩٢ .

عن طريق السلم الا أن غموض الإنسان وتعقيد حياته قد لا يجعله قادراً على فهم حل قضاياه سلمياً فيلجأ الى إستعمال العنف لإحلال السلم، ولكن بعد أن يكون قد دفع ثمناً باهظاً لحالة السلم. أضف الى ذلك، أن هناك صعوبة نادرة في تحديد موقف الانسان من الظلم والعدل، فهو (أي الإنسان) لا يستطيع رسم حل فاصل بين ما هو ظلم وما هو عدل. فمن يقر بالتفرقة العنصرية بسبب اللون أو الجنس أو اللغة مثلا؟ ومن يقر بأن العبد يظل عبداً لأن الأمر درج على ذلك؟

قد تبرر النظرة الأرسطية في كون النفس جوهر الإنسان في إستعماله للعنف كتصحيح لأوضاعه الإجتماعية والإقتصادية والسياسية اذا أخذنا بعين الاعتبار أن النفس الإنسانية واحدة، ولكن أرسطو أنكر المساواة الإجتماعية السياسية بين بني البشر الأمر الذي جعله يعترف بضورة الحرب والعنف. وهذه النظرة الأرسطية مغايرة للنظرة الكانتية التي جعلت من التجربة الإنسانية أساساً لكي يتعلم الإنسان منها بناء مجتمع يخلو من الشرور. وأما هوبز وصراع عواطفه فقد جعل من الحرب أمراً مستمراً. وقد تقضي الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية على العنف والحروب وتأكيد حق الإنسان في حياة سلمية. أما دارون وانتخابه الطبيعي فهي قضية ترفض السلم بأي شكل من الأشكال. وقد توطد مقايضة سمث ونظرته التفائلية حياة إنسانية سلمية مستقرة إلا أن مجريات الأمور التاريخية تشير الى عكس ذلك، ولكن هذا لا يعني أن المحاولات الإنسانية ستتوقف عند هذا الحد بل قد تتعرف الإنسانية على قواعد وقوانين توصلها الى شاطىء الأمان، وسنلقي مزيد من تفصيل ذلك في الجزء اللاحق.

– ٥ –

حقه في التغيير السلمي

اذا كان للإنسان حق في السلم والحياة في مجتمع يخلو من العنف فإننا نستطيع أن نقرر بناء على ذلك حقه في التغيير الإجتماعي والإقتصادي والسياسي. ولا يقصد بالتغيير هنا عن طريق الثورة والعنف، حيث إننا نعتقد أن العنف لا يولد إلا العنف، وإنما نقصد بالتغيير ذلك التحول والإنتقال من حال الى آخر بطرق سلمية صرفة حتى وإن أطلقنا اسم «الثورة» أحيانا على معنى هذا التغيير. حقاً إن ذكر مفهوم «الثورة» يشير دائماً الى استعمال العنف وأراقة الدماء. فالتمرد الألماني في القرن الخامس عشر وتمرد كرومويل في القرن

السابع عشر والثورات الفرنسية والأمريكية في القرن الخامس عشر وتمرد كروموبل في القرن العشرين قد شاهدت اراقة الدماء، ولكنها جميعاً كانت تهدف الى التغيير. وقد درج الفكر الغربي على ربط مفهوم «الثورة» بمفهوم «العنف».

الثورة التي تعنينا هنا هي التغيير عن طريق معارضة القانون وعدم الخضوع له دوم استعمال العنف وقد نظر كثير من محللي الثورة والعنف الى المنهج الذي استعملته غاندي Ghandi أو مارتن لوثر كينج Martin Luther King للتخلص من الإستعمال البريطاني في الهند أو أحقاق حقوق المشاركة السياسية للسود الأمريكين في الولايات المتحدة الأمريكية. وعلينا أن نتذكر في هذه الحالة أن التغيير الناجم عن عدم طاعة القانون الذي تقره الحكومة المركزية أو عدم الإنصياع لقانون تعارفت عليه الأكثرية قد لا يكون سبباً أساسياً وراء الوصول الى الهدف من وراء التغيير بقدر ما تكون الظروف الدولية أو المحلية مواتية لذلك. وقد يتسائل الكاتب فيما اذا كانت طريقة غاندي في التغيير هي التي أدت الى إستقلال الهند أم أن الظروف الدولية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية وضعف بريطانيا العسكري هو الذي ساهم مساهمة فعالة في إنهاء الإستعمار البريطاني أم كلا العاملين معاً؟ والواقع فإن هذه قضايا ليس المقصود الإجابة عنها هنا بل بالأحرى لتذكير القارىء بأن هناك عوامل عدة تلعب أدواراً في عملية التغيير السلمي.

نظر أرسطو للثورة والتغيير كنتيجة للعنف أو للخداع. وفي الحالة الأولى يتضمن العنف الألم الجسدي أما الثاني فيعتمد على تقبل المخدوعين للأمر الجديد، ولكن المحصلة النهائية لكل منها هي حالة من الحرب. وكنقيض للقسوة أو عدم طاعة القانون فقد رأى مؤلفوا الأوراق الفدرالية إمكانية التحول والتغيير دون عنف. ويلاحظ أن طبيعة الدستور الامريكي ومرونته التي تسمح بالتغيير السلمي عن طريق اضافة مواد جديدة تخدم روح العصر مع إستمرار وجود كل ولاية من الولايات بشكلها وضمن حماية كل جمهورية منها بطلب من الحكومة الفدرالية ضد أي عنف داخلي(١).

ولكن حديث أرسطو عن الثورة أو التغيير اللاعنفي لا يشير على الإطلاق الى وجود دستور يسمح بإضافات الى بنوده. فقد يكون التغيير الأرسطي نتيجة عرضية لزيادة سكانية أو نتيجة الصدفة البحتة كما حدث في أعقاب الحرب الفارسية حيث أدى ذلك الى قتل عدد من النبلاء، أو عندما تتحول الدولة الى ديموقراطية نتيجة تبني دستور معين، أو عندما

---

(١) انظر المادة الثالثة من الدستور الامريكي، البند ٢-٤، وانظر في الأوراق الفدرالية، سبق ذكرها، وخاصة الأرقام ٤٣، ٦٩، ٧٤.

يزداد الأغنياء عدداً وتتحول الدولة الى دولة الأغنياء من العائلات الثرية الحاكمة[1].

أما جون لوك وتوماس هوبز فإنهما يعتقدان بأن أي رفض للسلطة السياسية القائمة بعد العقد تعتبر ثورة دموية. إن الذي يرفض بنود العقد بين الحاكم والمحكوم عند هوبز يعيش في حالة حرب. وأكد لوك على أن من يدخل في عقد مع غيره للحفاظ على أمنه وإستقراره وملكيته وينقض ذلك فإن يسلخ نفسه من العقد المبرم ويدخل في حالة حرب مع غيره.

وعلى الرغم من إستعمال مفهوم الثوري بالمعنيين الأرسطي والهوبزي إلا أن الباحثين في الأمر يفرقون بين الثورة والتطور التدريجي بحيث يعتمد الاول على إستعمال العنف بينما يتضمن الثاني الإنتقال من حال الى آخر سلمياً. وبالمعنى الأول تحدث المنشور الشيوعي الذي نظر الى التغيير الثورة عن طريق سحق الطبقة أو الحزب المعارض وإمتد ذلك ليشمل البرجوازية في القرن الثامن عشر التي وقفت أمام قوة الرأسماليين. فلم تقتصر الثورة الفرنسية على الصراع بين من يملكون وبين من لا يملكون بل إمتدت لتشمل الصراع بين الرجوازية من جهة والبرجوازية من جهة أخرى.

وتعتبر وثيقة إعلان الإستقلال الأمريكي وثيقة ثورية. فقد جاء على لسان موقعيها أنهم سيعمدون لإستعمال العنف والثورة للقضاء على الظلم الذي حاق بالولايات الثلاثة عشر الأمريكية نتيجة للسياسة البريطانية. ولكن إعلان الإستقلال الأمريكي من وجهة النظر الماركسية، يختلف إختلافاً كبيراً عن الثورة الفرنسية من حيث أنها كانت ثورة سياسية بينما كان إعلان الإستقلال الأمريكي ثورة إقتصادية. إن التفريق بين السبب السياسي والآخر الإقتصادي يكاد يكون تعبيراً جديداً في الفلسفة السياسية الحديثة.

ولكن هذا لا يعني إن القدماء قد أغفلوا الفرق بين الغنى والفقر في أحداث التغييرات الإجتماعية. فلقد أدرك كل من أفلاطون وأرسطو أهمية الصراع الطبقي الذي أولاه ماركس أهمية كبرى. فقد لاحظ أفلاطون وأرسطو أهمية الصراع الطبقي الذي أولاه ماركس أهمية كبرى. فقد لاحظ أفلاطون وأرسطو أن صراع الأغنياء والفقراء بقصد سيطرتهم على القوة السياسية. ويلاحظ الناظر الى ثورات المدينة اليونانية إنها كانت بين أولئك الذين يملكون والذين يملكون شيئاً قليلاً. أما ثورة هيلوتس Helots في إسبارطة Sparta فقد كانت ثورة بين العبيد وسادتهم. والواقع فقد كان الصراع دائماً بين طبقات من الناس ينتمون لفئات إقتصادية معينة. فالطبقة الأقل غنى والديموقراطيون كانوا دائماً، وما يزالون، يشكلون ثورات سياسية بمعنى محاولة تغييرهم للقوانين أكثر من تغييرهم للأوضاع الإقتصادية حتى وإن كان

(١) Aristotle, Politics, mdentioned above, Book 11, chapter 12 and bool V, chapter 4.

تغيير القوانين يتضمن تغيراً إقتصادياً وسياسياً. وقد أخبرنا أرسطو إن الرأي السائد في أحداث التغييرات كان نتيجة الملكية، ولكن المساواة في الملكية، وإن خفف الصراع بين فئات المواطنين، إلا أنها لا تشكل العامل الوحيد في الثورة والتغيير(١).

أما فيما يخص ثورات العبيد ضد أسيادهم فإن نجاح هذه الثورات يهدف الى تغيير القوانين ولكان في إعتقاد المحدثين أنها ثورات إقتصادية وسياسية. وبهذا المعنى تحدث آدم سمث عن النقلة من الزراعة الى الصناعة على أنها فعل ثورة إقتصادي محض، ومع هذا فإن ماركس، وليس سمث، الذي الصق الإقتصاد بالثورة.

وفيما يتعلق بقضية العنف الذي يلازم الثورة والتغيير فالماركسية واضحة في ذلك، اذ يصعب نقل المجتمع من وضع رأسمالي الى آخر إشتراكي شيوعي دون ثورة وصراع تقودها الطبقة العمالية. وتشجع الماركسية قيام أي عمل ثوري ضد الأنظمة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية عن طريق الطبقة العمالية التي تحكم بدكتاتورية لتثبيت الأوضاع الإقتصادية والسياسية الجديدة. هذا الأمر يقودنا للحديث عن العنف الموجه للدولة. فإذا كانت النظر الماركسية تهدف الى تحقيق المجتمع اللاطبقي بقيادة دكتاتورية البروليتاريا فهل يعني هذا زوال الدولة وتوقف الثورات؟ إن الإفتراض القائم على عدم وجود الطبقات يعني بالضرورة غياب الثورة لأنه لا يوجد طبقة تحل مكان غيرها إلا اذا إعتبرنا الطبقة العمالية وممارساتها الدكتاتورية طبقة متميزة عن بقية الطبقات الأمر الذي يعارضه الفكر الماركسي. ولكن إحتمال وقوع الصراع ليس بين الطبقة العمالية وعامة الناس فحسب بل بين قادة الطبقة ذاتها.

يرى أرسطو أن أي ثورة من الثورات التي تقصد الى تغيير شكل الدولة تعمد الى تغيير طبقة بأخرى كالإنتقال من الديموقراطية الى حكم القلة أو حكم الإرستقراطية، أو الإنتقال من حكم الطغاة الى حكم الأغنياء بلا فضيلة، فإن ذلك يعني أيضاً تغيراً في الدستور. ولكن مثل هذا التغيير ليس من الضرورة أن يتم عن طريق إستعمال العنف. والواقع فإن الدساتير الحديثة يتم بواسطتها إنتقال شك الدولة من وضع الى آخر دون إستعمال العنف. فالدستور الأمريكي مثلاً يعتبر علاجاً طبيعياً لأي إدارة سياسية عقيمة من خلال التمثيل الدستوري، أي من خلال تغيير الأشخاص في السلطة. وقد يكون هذا السبب الذي حدى بأرسطو إعتبار ظهور الدساتير في المدينة اليونانية حدث ثوري للغاية.

ان الحق في التغيير لا يظهر جلياً في الفكر الغربي. ولكننا نلاحظ التركيز حول

---

(١) Ibid, Book V, chapter 7.

أسباب التغيير وطرق علاجه. فالمساواة عند أرسطو هي هدف الثورة والتغيير. وعلى الرغم من ذكر أرسطو لعوامل أخرى تؤدي للثورة والتغيير إلا أنها جميعاً تدور حول المساواة والعدل. ويناقش أرسطو في الكتاب الخامس من السياسة الأسباب التي تؤدي للثورة وكيفية علاج ذلك، ولكنه لا يبحث بأي شكل من الأشكال عن تبرير الثورة أو التمرد. ولكن توماس الأكويني يوجب الثورة إن وجد الحاكم الظالم حتى وإن أدى ذلك الى حرب أهلية قد تقوض الوحدة الوطنية. وحيث إن حكم الطاغية لا ينشر العدل لكافة أفراد المجتمع بل لنفسه ولفئة من أنصاره فالحق كل الحق للأفراد في الثورة والتمرد، إلا اذا ثبت أن إستمرار الوضع كما هو عليه أقل ضرراً من الثورة والتغيير. ونظر جون لوك نظرة مساوية لنظرة الأكويني. فاذا تمادى الحاكم في سلطته وإستعملها بطرق غير قانونية، يرى لوك، فإن الحاكم في هذه الحالة قد وضع نفسه في حالة حرب مع شعبه. ويلاحظ أن إعلان الإستقلال الأمريكي قد نظر الى الأمر نظرة مشابهة لكل من لوك والأكويني، اذ إعتبر الثورة والتمرد حقوقاً طبيعية كالحياة والحرية وتحقيق السعادة. ولا بد للدولة من تحقيق هذه الحقوق والا فعلى الشعب تغيير نظام الدولة السياسي. ويقول الإعلان:

> ان الدول التي أسست منذ وقت طويل يجب أن لا تتغير. ولكن عندما يشعر شعبها بالظلم والطغيان.. فإن الثورة لا تكون حق من حقوقهم فحسب بل واجب من الواجبات عليهم تغيير نظام الدولة السياسي وإحلال الجديد لصالح أمنهم واستقرارهم[1].

ويميز هيجل نوعين من التمرد: التمرد ضد العدو الخارجي للدولة والتمرد ضد الدولة الواحدة. ويعتبر النوع الثاني أن التمرد جريمة لا تغتفر لأنه تمرد ضد الفكرة الواحدة وضد المطلق الذي يمثل الدولة.

ويلاحظ إن الذين ينكرون الخروج على الدولة من أمثال هيجل وكانت (الا لعمل أخلاقي) وهوبز (الا للحفاظ على دولة الرفاه) فهم لا يعارضون أولئك الذين يبررون الثورة والتمرد وحق الأفراد فيها. وكذلك الحال بالنسبة للمؤيدين أيضاً فإن لديهم عناصر لا تؤيد التبرير، فالأكويني مثلاً وعلى الرغم من تبرير الخروج على الدولة فإن ذلك لا يكون بقصد الوقوف ضد الحاكم الا اذا كان هناك ظلماً فادحاً. وأما موقعو إعلان الإستقلال الأمريكي ومع تأكيدهم للحق في تغيير النظام السياسي غير العادل الا أن التغير المقصود لا يزيد عن إضافة بنود جديدة للدستور. اذ يلاحظ من قراءة الأوراق الفدرالية إن كاتبيها لا

---

(١) See the Declaration of Dependence of the United States of America.

يعترفون بحق الثورة والتمرد ضد دستور الولايات المتحدة الأمريكية.

واذا كان الأمر كذلك في الفكر الغربي فإن الفكر الإسلامي قد إنقسم حول نفسه فيما يخص الثورة والتمرد. اذ يرى أهل السنة والجماعة، ان على المواطن الانصياع لطاعة الحاكم حتى وان كان ظالماً. فقد أكد أبو يوسف في كتابه الخراج بأن الخليفة راع يقود غنمه، وان كان الخليفة ظالماً أو شريراً فهو من غضب الله، وعليه فلا يجب أن يقابل غضب الله بالثورة بل بالإستسلام[1]. ويرى ابن حنبل ضرورة طاعة الدولة وعدم الخروج عليها، وحتى اذا أمر الخليفة في أن يعصي الخالق فعلى المحكوم أن يطيع ولا يثور، ولا يشجع الفتنة بأي شيء سواء كان قولاً أم عملاً. ولكن مثل هذه النظرة يعارضها الشيعة الذين اعتبروا الجهاد ضد المسلمين (غير المؤمنين) هدفاً عظيماً.

وعلى ما تقدم يمكن القول بأن النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من حيث ماهية الإنسان وإختلافه عن غيره من المخلوقات تنقسم حول قضية حق الإنسان في الثورة والتمرد وتغيير واقعه. فالإنسان كإنسان يتمتع بملكات عقلية وبدنية، وسواء كان جوهره النفس الأرسطية أو تشكله التجربة الكانتية، أو توحده النظرة السبينوزية، أو يتحكم فيه صراع العواطف الهوبزية أو تتحداه قضية الإنتخاب الطبيعي الدارونية، أو يستحسن مقايضة آدم سمث، أو يعذبه الإسترقاق والإستعباد الذي تحدث عنه توينبي، أو يستهويه صراع ماركس، أو يحنو حيناً ويتمرد أحياناً على قبلية ابن خلدون، فمما لا شك فيه أن للإنسان مطالب وإحتياجات اذا لم تلبي فإنه يجد في الثورة والتمرد مبرراً لعمله، وبالتالي فإنه يعقد العزم على أن يكون هذا التمرد حقاً من حقوقه.

- ٦ -

حقوق أخرى

نحتاج الى إضافة قائمة جديدة عن الحقوق الإنسانية الى جانب ما ذكر في الأجزاء السابقة من هذا الفصل. فالإعتراف، نظرياً على الأقل، بحق الإنسان في الحياة وحقه في تقرير مصيره الارادي، يعني ذلك أن له حقوقاً مدينية وقانونية وإجتماعية وإقتصادية وسياسية. والواقع فإن الأمر يتعلق بالنظام السياسي، اذ أن كثيراً من الأنظمة السياسية على

(١) أبو يوسف، الخراج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩).

النمط الذي يريده النظام السياسي وينكر حقوق التملك وهكذا. وأورد تذكير القارىء هنا بأن المقصود بالحقوق الأخرى هي الحقوق الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والقانونية، وهي تلك التي تتضمن حقه في أن يكون عضواً في مجتمع وحقه في بناء أسرة وحقه في الحصول على عمل وسكن وحقه في التعليم وأشياء ضرورة أخرى. وقد اعتبر جون لوك مثل هذه القضايا حقوقاً طبيعية جمعها في عبارة واحدة «الحق في الحياة والحرية والملكية». وحتى يحيا الإنسان فلا بد من حصوله على الضرورات من مأكل ومشرب ومسكن وملبس وبيئة صحية وصحة جسمية، وحتى يكون حراً فلا بد من مجتمع مدني يضمن هذه الحقوق بواسطة القانون الذي يشارك في وضع سياسته العامة. والمقصود بالملكية أن تتاح له الفرصة في التملك. وحتى يضمن الإنسان هذه الحقوق فلا بد من الأمن والإستقرار والحياة المدينية والحقوق السياسية من أن توضع موضع التطبيق العملي. وعلى ذلك فقد كانت مقول (لوك) المشهورة «لا ضريبة بدون تمثيل سياسي».

ومهما يكن من أمر فإن حجر الزاوية عند بحث قضية حقوق الإنسان هو الإنسان نفسه، فبغيره لا يكون هناك حقوق. واذا كنا قد تحدثنا في الفصل الاول عن بعض النظريات التي تحدثت في الإنسان وطبيعته، واذا نظر الفصل السادس في الحقوق الإنسانية وماهياتها الفلسفية، فإن الفصول اللاحقة ستبحث بالحقوق الإنسانية في واقع أمرها كتلك المتعلقة بالحريات العامة والمساواة القانونية والحقوق السياسية والإجتماعية والبيئية والتميز العنصري.

الفصل السابع
حقوق الانسان: حقوق عامة

الحرية جوهر وجود الانسان. ان تحقيق الحرية إنما هو غرض العالم وهدفه المطلق.

George Hegel, The Philosophy of Rigth, (London: Oxford University Press, 1974), Translated by T.M. Knox, Paragraph 129, p. 22.

- ١ -

تمهيد

كان مدار البحث في الفصل السادس حول الحقوق الأساسية للانسان كحقه في الحفاظ على ذاته وحقه في حياة مستقرة سلمية. ويركز هذا الفصل على حقوق الانسان الفردية والجماعية مع بيان التشريعات الدولية في اقرارها ومدى حمايتها والالتزام بها.

- ٢ -

الحق في الحياة

قد يكون لكل شعب من الشعوب أو لكل مجتمع من المجتمعات قواعده القانونية المميزة، وقد يكون لهذه القواعد والقوانين بنود قد تخل بالحقوق الانسانية وبنود تحافظ عليها لسبب أو لآخر، كأن تشرع القوانين لصالح فئة دون غيرها، الا أن القاعدة المثالية التي يطمح لها بنو البشر تلك التي لا تسمح باعتداء أحد على الآخر أو اعتداء دولة على أخرى.

يبيح القانون القتل، أي ازهاق الروح، أحياناً. وقد تلجأ بعض المجتمعات لقتل أفرادها بناء على قانون تقره الدولة كما كانت تفعل اسبارطة للتخلص من الذين لا يتوخى منهم القدرة على استمرار الحياة، أو كما فعل النازيون لمعارضيهم وهكذا.. ويكون استعمال هذا العنف البشع قد أقره القانون الذي من شأنه أن يحمل عدالته في باطنه. ولكن العدالة

هنا يمكن أن توصف بنقيضها للناظر اليه من الخارج وعادلة لأولئك الذين آمنوا بضرورة فعل ذلك. وعليه يمكن أن نردد مقولة مارتن لوثر كنج في معرض حديثه عن مشكلة السود الامريكيين بأننا «لا نؤمن بالقانون غير العادل». حقاً أن القانون قد يكون غير عادلاً حيث ينافي طبيعته الذي وجد من أجله. هذه القضية يمكن مناقشتها من وجوه عدة ومن مختلف المدارس التي نظرت في هذا الامر الا أن موضعه ليس في هذا الصدد. ان الامر هنا ينصب على أن لكل فرد الحق في الحياة، على الأقل على مستوى نظري بحت. وقد ناقش الفصل السادس قضية احقاق العدل عندما يقتل شخص شخصاً آخر لا يكون اذا قتل القاتل بارتكاب جريمة ثانية لا يعني احقاق الحق. وقد نظرت كل مدرسة فكرية أو قانونية أو دينية نظرة مختلفة للأمر، الا ان فلسفة القرن الثامن عشر في الفكر الغربي قد ركزت تركيزاً كبيراً على حرية الانسان وقدسية حياته، وبناء على ذلك الغيت عقوبة الاعدام من تشريعات بعض الدول في القرن التاسع عشر، ولكنها عادت للظهور بعد الحرب العالمية الاولى. وعلى أثر الحركات التي دعت الى الغاء عقوبة الاعدام في اعقاب الحرب العالمية الثانية واستبدالها بعقوبة الحد من الحرية كالسجن مثلاً طلبت الجمعية العمومية من المجلس الاقتصادي والاجتماعي وضع دراسة حول عقوبة الاعدام من أجل الوصول الى الغاءها[1].

وقد قدم التقرير الثاني للسكرتير العام للامم المتحدة في الفترة ١٩٦١-١٩٦٥ والمتعلق بالتطورات التي حلت بعقوبة الاعدام بناء على التقارير الواردة من الدول الاعضاء في المنظمة الدولية. وفي عام ١٩٦٨ وقعت عدد من الدول الاعضاء على اتفاقية لمنع عقوبة الاعدام، ودعت الجمعية العمومية، عن طريق لجانها المتخصصة، لمواصلة جهودها من خلال الدراسات والتوصيات لوقف عقوبة الاعدام في كافة دول العالم وتبنت الجمعية العامة في نفس العام قرارا لمواجهة تطبيق عقوبة الاعدام في الدول الافريقية كروديسيا وناميبيا، ودعت الى حق احترام الشعوب للحياة والحرية والعدالة الاجتماعية والثقافية والمدنية.

وطلبت الجمعية العامة من السكرتير العام للامم المتحدة عام ١٩٧١ تزويدها بتقرير يشمل تشريعات الدول الاعضاء التي تقر بعقوبة الاعدام حيث تبين أن ١٣٣ دولة شرعت عقوبة الاعدام ولم توافق تشريعات ٩ دول فقط على عكس ذلك.

ولا تستثني الحروب التي تشن على المواطنين المدنيين في عصر التكنولوجيا المتقدم من هذه الجريمة. فالقنبلة الذرية التي القيت على هيروشيما وتلك التي ألقيت على نكازاكي فهي بمثابة

---

١ - UN Human Rights. 78.

عقوبة اعدام جماعية للمواطنين العزل ولكن الولايات المتحدة الامريكية لم تكن تنظر الى الامر من منظار انساني بقدر ما رأت فيه طريقة لانهاء الحرب العالمية الثانية.

تنص المادة الثالثة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان انه «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه». وقد نص الجزء الثالث مادة (٦)، فقرة (١) من العهد الخاص بالحقوق السياسية والمدنية على: «الحق في الحياة حق ملازم لكل انسان. وعلى القانون أن يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً». وجاء في الفقرة (٦) من نفس المادة أنه يجوز التذرع بأي حكم لتأخير أو منع الغاء عقوبة الاعدام من قبل أي دولة طرف في هذا العهد». ونصت الفقرة الثالثة من المادة (٦) أنه «حين يكوّن حرمان من الحياة جريمة من جرائم الابادة الجماعية يكون المفهوم بداهة أنه ليس في هذه المادة أي نص يجيز لأية دولة طرف في هذا العهد أن تعفي نفسها على أية صورة من أي التزام يكون مترتبا عليها بمقتضى أحكام اتفاقية منع جريمة الابادة الجماعية والمعاقبة عليها». وأما المادة الثانية فقد نصت على أنه «لا يجوز في البلدان التي لم تلغ عقوبة الاعدام، أن يحكم بهذه العقوبة الا جزاء على أشد الجرائم خطورة ودفعاً للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة وغير مخالف لاحكام هذا العهد، ولاتفاقية منع جريمة الابادة والمعاقبة عليها، كما لا يجوز تطبيق هذه العقوبة الا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

وقد نص اعلان طهران الذي أقره المؤتمر الدولي لحقوق الانسان في طهران في ١٣/٥/١٩٦٨ أن الانتهاكات الفاحشة لحقوق الانسان الناجمة عن العدوان أو النزاع المسلح يترتب عليها نتائج تسفر عن بؤس البشر الذي لا حدود له، ويغرق العالم في منازعات مسلحة العالم في غنى عنها، وعلى المجتمع الدولي أن يتضامن في هذا المضمار لمنع هذه المآسي[١].

حقاً لقد حاول المجتمع الدولي اتخاذ بعض التدابير التي تمنع أو تحد من وقوع جريمة الابادة الجماعية. فقد تبنت الجمعية العامة لهيئة الامم المتحدة بعد قيامها مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية قرارات لمنع وقوع جريمة الابادة الجماعية. فقد أكدت على أن هذه الجريمة من جرائم القانون الدولي التي يستنكرها العالم المتحضر، ولا يجوز ارتكابها لأي سبب من الأسباب، ونادت الدول الاعضاء بأن تضمن تشريعاتها منع ارتكاب هذه الجريمة. ونادت ايضاً بالتعاون بين الدول من أجل منع وقوع هذه الجريمة. وقد أقرت في ٩/١٢/١٩٤٨ اتفاقية منع جريمة الابادة الجماعية والمعاقبة عليها[٢].

---

١ - الامم المتحدة، حقوق الانسان: مجموعة الصكوك الدولية، نيويورك، ١٩٨٣، ص ٣١ .

٢ - المرجع السابق ص ٣٨ .

وقد تناولت المادة الاولى من الاتفاقية اقرار الدول الاطراف المتعاقدة على أن الابادة الجماعية سواء ارتكبت أيام السلم أو الحرب، جريمة بمقتضى القانون الدولي، وتتعهد بمنعها والمعاقبة عليها. ونصت المادة الثانية على أن المقصود بالابادة الجماعية أي فعل من الافعال التي يقصد من وراءه التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو عقائدية أو عنصرية كقتل اعضاء الجماعة أو الحاق أذى جسدي أو روحي خطير في اعضاء الجماعة، أو اخضاع الجماعة عمدا لظروف معيشية يقصد من وراءها التدمير الكلي أو الجزئي أو فرض أي من الطرق التي تؤدي الى منع النسل والانجاب.

ويعتبر من يقوم بفعل الابادة التآمر على ارتكابها او التحريض المباشر او غير المباشر، المعلن أو السري أو من ارتكابها أو الاشتراك فيها أو التستر عليها. وقد حددت المادة الرابعة ضرورة ايقاع العقاب على كل مرتكب لهذه الجريمة سواء كان حاكماً دستورياً أو موظفا عاما أو فردا من الافراد. ويترتب على الدول الاعضاء المتعاقدة اتخاذ التدابير التشريعية اللازمة لضمان تنفيذ هذه الاتفاقية من جهة، ومعاقبة مرتكبيها من جهة أخرى، على أن تتم محاكمتهم أمام محكمة مختصة من محاكم الدولة التي ارتكب الفعل على ارضها أو أمام محكمة دولية جزائية ذات اختصاص.

مرة أخرى نلاحظ عمومية القوانين والقرارات الدولية التي تترك ثغرات، بقصد أو غير قصد حول تعيين العقوبات التي يمكن ايقاعها على مرتكب هذه الجريمة، ولم تشر بقريب أو بعيد الى قوة خارجية عن نطاق الدولة وتشريعاتها، ويمكن أن تقوم بمهمة ردع مرتكب هذه الجريمة. ويمكن في هذه الحالة أن تقوم الوكالات المتخصصة التابعة لهيئة الامم بالتحقيق في الامر ورفع توصياتها الى محكمة العدل الدولية أو أي محكمة دولية تشكل لهذا الغرض وايقاع العقوبة المستحقة على مرتكب جريمة منع الآخرين من حقهم في الحياة.

وبالنسبة لارتكاب مثل هذه الافعال من قبل الافراد فان على الدول الاعضاء أن تضمن تشريعاتها نصوصاً تقضي بفرض عقوبات مشددة على مرتكبي الافعال المذكورة بحيث تتلائم وجسامة الجريمة التي قد تصل الى عقوبة الاعدام.

ويجب أن لا يخلط المشرع بين جرائم الابادة الجماعية والجرائم السياسية حيث أن الاولى تخضع للمعاهدات والقرارات الدولية بينما تنتمي الثانية الى القواعد والقوانين المحلية داخل الدولة العضو.

كما أن على المشرع أن لا يخلط بين الجرائم المنصوص عليها في التشريعات المحلية والتي من شأنها ازهاق الروح أو الحاق الايذاء الجسدي أو المعنوي بالجرائم المنصوص عليها

في هذه الاتفاقية من حيث تقادم الزمن فاذا كانت المحاكم الوطنية لا تتمكن من النظر في الدعوى المتعلقة بأي فعل من الافعال التي تعتبر جريمة فلا بد من النظر فيها بعد مرور مدة زمنية يحددها القانون اذ أن جرائم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الانسانية ولا تسقط بتقادم الزمن. وقد أكدت اتفاقية عدم تفاقم جرائم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الانسانية التي اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق بقرار الجمعية العامة رقم ٢٣٩١ (د-٢٣) بتاريخ ٢٦ نوفمبر لعام ١٩٦٨ وبدء النفاذ في ١١/ نوفمبر عام ١٩٧٠ حيث رأت دول هذه الاتفاقية واستنادا لقراري الجمعية العامة للامم المتحدة ٣(د-١) الصادر في ١٣ فبراير ١٩٤٦ و ١٧٠ (٢-د) الصادر في ٣١ اكتوبر لعام ١٩٤٧ والمتعلق بتسليم ومعاقبة مجرمي الحرب والى القرار رقم ٩٥ (د-١) الصادر في ١١ كانون اول ١٩٤٦ والذي يؤكد مبادىء القانون الدولي المعترف بها في النظام الاساسي، والى القرارين ٢١٨٤ (د-٢١) الصادر في ١٦ كانون اول لعام ١٩٦٦، الذي نص صراحة على ادانة انتهاك حقوق سكان البلاد الاصليين الاقتصادية والسياسية من ناحية وادانة سياسة الفصل العنصري من ناحية أخرى باعتبارهما جريمتين ضد الانسانية.

وبالاستناد الى قراري المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للامم المتحدة الصادرين في ٢٨ تموز ١٩٦٥ رقم ١٠٧٤ (٥-٣٩) و ١١٥٨ (د-٤١) الصادر في ٥ آب ١٩٦٦ المتعلق بمعاقبة مجرمي الحرب، والاشخاص الذين ارتكبوا جرائم ضد الانسانية.

وبما ان دول هذه الاتفاقية قد لاحظوا ان كافة الاعلانات الرسمية والمواثيق والاتفاقيات المنعقدة بشأن الملاحقة والمعاقبة على جرائم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الانسانية تخلو من أي نص يتعلق بسقوط هذه الجرائم بالتقادم، وترى الدول الموقعة على هذه الوثيقة أن مثل هذه الجرائم تستحق المعاقبة الفعالة لتفادي تكرار ارتكابها، وحماية لحقوق الانسان وحرياته الاساسية وتشجيع الثقة، وتوطيد التعاون بين الشعوب، وتعزيز السلم والامن الدوليين، فانه يتحتم عدم تطبيق قواعد القانون الوطني بشأن التقادم على مثل هذه الجرائم وابقاء حق العقاب قائم، وبالاخص فإن هذا الامر يثير قلقاً شديداً لدى الرأي العام العالمي اذا ما خضع لاحكام القوانين الداخلية، لانه سيأتي زمن يحول دون الملاحقة والمعاقبة على هذه الجرائم. وعلى ذلك فقد رأت الدول الاعضاء عدم سقوط مثل هذه الجرائم بالتقادم.

وادراكا لمسؤوليات الجمعية العامة ازاء مصير الاجيال القادمة من الاطفال وازاء مصير الامهات في ظروف وحالات المنازعات المسلحة، ومراحل الكفاح من أجل الاستقلال

وتقرير المصير والتحرر القومي والوطني، وما يتعرض له السكان المدنيين ومنهم الاطفال والنساء في المناطق المعرضة للعنف الذي يفرضه المستعمر ونظرا لاستمرار مثل هذه الحالات في العالم رغم الادانة العامة وانتهاك الحقوق والاعتداء على الحريات الاساسية واهدار كرامة الجنس البشري واستمرار تواجد انظمة عنصرية تنتهك قواعد القانون الانساني الدولي فان الجمعية العامة تجد نفسها ملزمة لتوفير حماية خاصة للنساء والاطفال من بين السكان المدنيين. وعلى ضوء القرارات الصادرة عنها، فقد اعلنت رسمياً الاعلان الخاص بحماية النساء والاطفال في حالات الطوارىء والمنازعات المسلحة، ودعت جميع الدول الاعضاء للالتزام به التزاما دقيقا. ورغبة منها في تحقيق هذه الاهداف فقد حظت حالات الاعتداء على المدنيين وقصفهم بالقنابل الامر الذي يلحق بهم آلاما لا تحصى وعلى الاخص الاطفال والنساء، الذين هم أقل افراد المجتمع مناعة، كما حظرت استعمال الاسلحة الكيماوية والبكترولوجية اثناء العمليات العسكرية حيث أنها من أفدح الانتهاكات لحقوق الانسان، وقد حظرها برتوكول جنيف منذ عام ١٩٢٥، واتفاقية جنيف عام ١٩٤٥ كما أنها تعتبر خرقا لقواعد القانون الدولي حيث ترتب خسائر جسيمة بالسكان المدنيين بمن فيهم النساء والاطفال العزل من وسائل الدفاع عن النفس. ويتعين على الدول الاعضاء التقيد ايضاً بصكوك القانون الدولي المتعلقة بتهيئة الضمانات لتحقيق حماية النساء والاطفال وعلى الاخص الدول المشتركة في منازعات مسلحة أو في عمليات عسكرية في اقاليم اجنبية أو في اقاليم ما زالت تحت السيطرة الاجنبية، بأن تتخذ كل ما في وسعها لتجنب ويلات الحرب ومنع اساليب الاضطهاد والتعذيب والتأديب والمعاملة المهينة والعنف وخاصة ما كان موجهاً للسكان المدنيين من نساء واطفال.

كما أكدت الجمعية العامة في اعلانها السابق بأن الاعمال التي تعتبر جرائم جميع اشكال القمع والقسوة واللاانسانية للنساء والاطفال، لما في ذلك الحبس والتعذيب والاعدام رميا بالرصاص والاعتقال بالجملة والعقاب الجماعي، وتدمير المساكن والطرد عنوة التي ترتكب اثناء قيام المتحاربين بعملياتهم العسكرية أو في الاقاليم المحتلة، ولا تقل عنها خطورة تلك الاعمال التي من شأنها حرمان النساء والاطفال من المأوى أو الغذاء أو المعونة الطبية حيث أن مثل هذه الامور تتعارض مع الكرامة الانسانية كما يستنكرها القانون الدولي والاعلان العالمي لحقوق الانسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق-المدنية والسياسية والعهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية واعلان حقوق الطفل وغير ذلك من الصكوك الدولية.

وعلى الرغم من هذه البنود والاعلانات الدولية الا ان التطبيقات العملية لها ما زال في طي الكتمان. فان اهدار الحقوق الانسانية يلاحظ في اماكن عدة من العالم وبخاصة الحالات الناجمة عن النزاعات المسلحة بين الدول والتي يذهب ضحيتها أكثر من اي شيء آخر، المدنيين العزل وخاصة النساء والاطفال. وقد يعود ذلك الى عدة اسباب منها: غياب المسؤولية لدى الدول المتنازعة وعدم حرصها على الحقوق الانسانية، وغياب العقوبة الفعلية الرادعة من قبل المجتمع الدولي حيال الدول المتنازعة، وسيطرة الدول الكبرى على المنظمة الدولية التي لا تنفذ سوى مصالحها السياسية والاقتصادية، بما في ذلك تسويق سلعها العسكرية، وجهل الدول الاخرى (العالم الثالث على وجه الخصوص) بما تريد وما لا تريد من حيث الاهتمام برفع المستوى الاقتصادي لشعوبها وتحقيق الامن والاستقرار لهم والتخلص من التخلف والتبعية، اضافة الى دكتاتورية السلطة الحاكمة وحرصها الشديد على بقائها في السلطة دون النظر الى ارادة مواطنيها أو مشاركتهم السياسية عن طريق التمثيل السياسي.

- ٣ -

حق الملكية وسيادة الدولة.

في بحث للكاتب عن المفاهيم السياسية الاجتماعية الاقتصادية جمعت في كتاب بعنوان «دراسات في الفلسفة السياية» يتحدث الفصل العاشر في الكتاب عن مفهوم الملكية من حيث تعريفها ونظرة المدارس الفكرية والقانونية منها كالنظام الغربي الرأسمالي والشرقي الاشتراكي والاسلام وغيرها من المدارس كالوضعية والطبيعية وهكذا. وقد تحدث البحث مفصلاً عن حق الفرد في التملك والتصرف في ملكيته وكيفية حيازته على الشيء وتملكه له. وبين البحث ايضاً أن المقصود بحق الملكية الفردية قدرة الفرد قانوناً ان يصبح مالكاً وأن تصان ملكيته من الاعتداء عليها[1].

سوف لا نخوض في قضية الملكية الفردية في هذا السياق والحقوق المترتبة عليها ولكن الذي سنبحثه هنا هو ملكية الدولة أو ملكية الشعب للارض أو ما يمكن أن يسمى بالسيادة القومية والوطنية وما يتضمن السيادة هذه من حقوق تتعلق بالملكية العامة.

---

١ - احمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية (اربد، الكندي، ١٩٨٨)، الفصل العاشر.

اقليم الدولة لا يزيد عن كونه ذلك النطاق الجغرافي الذي يقيم به شعب الدولة وتمارس الدولة عليه سيادتها. وبناء على ذلك فللدولة حق في اقليمها شبيهاً بحق الملكية في القانون الخاص، وعلى ذلك تجيز هذه النظرة للدولة التصرف بالاقليم كتصرف المالك بممتلكاته الخاص. وبناء على ذلك يمكن تحديد العلاقة الطبيعية بين الدولة والاقليم بأنه الحيز المكاني الذي تباشر فيه الدولة سلطة الامر والنهي وممارسة كافة اختصاصاتها.» وبذلك يكون الحيز المكاني أحد الاركان الاساسية في قيام الدولة بموجبه يصبح لها حقاً عينياً عليه تمارس فيه سيادتها، ويترتب على الدول الاخرى أن لا تتدخل في شؤونه الداخلية أو التعرض لاستقلاله[٢].

وأما اكتساب السيادة عن طريق القوة والغزو كأن تغزو دولة دولة أخرى وتحتل أراضيها فقد كان هذا الوضع مقبولا في القانون الدولي التقليدي، عندما كانت الحروب وسيلة مشروعة لتحقيق اهداف السياسة الوطنية للدولة بأن تضم اقليم الدولة المهزومة عسكريا، ويتم ذلك دون ابرام اتفاقية عقد بل بمجرد اعلان الدولة المنتصرة لذلك. ولكن القانون الدولي المعاصر يمنع استخدام القوة، ضم اقليم دولة وألغي اعتبارات الفتح Conquest سبباً مشروعا لاكتساب السيادة على اقليم ما. فقد أكدت المادة العاشرة من ميثاق عصبة الامم لعام ١٩١٩ على أن الحرب العدوانية محرمة وعلى الدول الاعضاء ضمان سلامة الاقاليم للدولة العضو، والوقوف ضد أي اعتداء خارجي، وعليها ان تعرض موضوع الخلاف على التحكيم أو القضاء او مجلس العصبة والا تلجأ الى الحرب قبل مضي ثلاثة اشهر من تاريخ صدور قرار التحكيم او القضاء أو مجلس العصبة، كما الزمها ايضاً عدم الالتجاء الى الحرب ضد دولة قبلت قرار التحكيم أو القضاء او التزمت بقرار المجلس الصادر بالاجماع.

وفي مؤتمر الصلح المنعقد في باريس سنة ١٩١٩ والمتعلق بمستقبل البلاد العربية ومنها فلسطين التي احتلتها قوات الحلفاء، برز اثناء المؤتمر اتجاهان الاول يتمثل في الآراء التي اعلنها الرئيس الامريكي ولسن حيث رفض مبدأ الاستيلاء على أي اقليم عن طريق الضم بالقوة والاعتراف بحق الشعوب في تقرير مصيرها. والتي ادمجت في (م٢٢) من ميثاق عصبة الامم، وفي عهد الانتداب بدأت الهجرة الصهيونية لفلسطين[٢].

ويفهم من هذا أن عهد عصبة الامم لم يلغى فيه استخدام القوة في اكتساب السيادة على الاقليم بل قيده واجله فقط.

---

١ - انظر ميثاق الامم المتحدة.

٢ - احمد ظاهر ومحمود الزعبي، بين الفكرين: العربي والصهيوني (عمان: ابن رشد، ١٩٨٥)، الفصل الاول.

وجاء أول تحريم بصورة قاطعة بعدم استعمال ضم اقاليم بالقوة في ميثاق الامم المتحدة سنة ١٩٤٥ حيث أكد ذلك في أكثر من موقع كان ابرزها ما جاء في المادة ٢/٤: التي قررت أن «يمتنع اعضاء هيئة الامم جميعهم في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة واستخدامها ضد الاراضي أو ضد الاستقلال السياسي لأية دولة أو على وجه لا يتفق ومقاصد الامم المتحدة».

ولا يعتبر استخدام القوة مشروعا الا في حالة الدفاع المشروع (مادة ٥١ من الميثاق) وحالة التدابير التي يتخذها مجلس الامن طبقا لاحكام الفصل السابع من الميثاق. اضف الى ذلك ما تضمنته مبادىء القانون الدولي الخاصة بالعلاقات الودية والتعاونية بين الدول وفق ميثاق الامم المتحدة والتي اعلنتها الجمعية العامة للامم المتحدة في ٢٤ اكتوبر سنة ١٩٧٠ حيث جاء:

«على كل دولة واجب الامتناع عن التهديد بالقوة او استخدامها ضد الوحدة الاقليمية او الاستقلال لاية دولة اخرى او بأية طريقة أخرى لا تتفق ومقاصد الامم المتحدة. مثل هذا التهديد بالقوة أو استخدامها يعتبر خرقا للقانون الدولي ولميثاق الامم المتحدة ولا ينبغي أن يستخدم كوسيلة لحل المنازعات الدولية.

وعلى كل دولة واجب الامتناع عن التهديد بالقوة او استخدامها بقصد الاعتداء على الحدود الدولية لدولة أخرى او كوسيلة لحل المنازعات الدولية بما في ذلك المنازعات الاقليمية والمشاكل الخاصة بحدود الدول. كما أن اقليم الدولة يجب أن لا يكون هدفاً للاحتلال العسكري الناجم عن استخدام القوة بالمخالفة لاحكام الميثاق، والا يكون محلا للاكتساب من جانب دولة أخرىنتيجة استخدام القوة أو التهديد بها»[1].

وفي ١٤ ديسمبر ١٩٧٤ أصدرت الجمعية العمومية للامم المتحدة قرارها رقم (٣٣١٤) عرفت فيه العدوان بأنه: «استخدام القوة المسلحة من جانب دولة، ضد سيادة أو سلامة الاراضي او الاستقلال السياسي لدولة أخرى، أو بأية طريقة لا تتفق مع ميثاق الامم المتحدة كما هو محدد في التعريف كما اوضحت المادة الثالثة من هذا القرار بأن الاعمال العدوانية هي عبارة عن قيام الثورات المسلحة لدولة ما بغزو أو شن هجوم على اراضي دولة أخرى أو أي احتلال عسكري، مهما كان مؤقتاً ينجم عن مثل هذا الغزو أو الهجوم، أو اي ضم عن طريق استخدام القوة لاراضي دولة أخرى».

---

١ - UN Resolution 2625 (X X V).

كما أصدرت الجمعية العامة قراراً في ٥ شباط عام ١٩٨٢ في دورتها التاسعة الطارئة الخاصة التي اعلنت فيها بأن القرار الذي أصدرته اسرائيل في ١٤ كانون اول ١٩٨١ والقاضي بفرض قوانينها وادارتها على مرتفعات الجولان السورية المحتلة يشكل عدوانا بموجب احكام المادة ٣٩ من ميثاق الامم المتحدة في هذا الشأن. أما المادة التاسعة من الاعلان (حقوق وواجبات الدول لعام ١٩٤٦ بأنه «على كل دولة واجب الامتناع عن اللجوء الى الحرب كوسيلة لسياستها الوطنية وعليها أن لا تلجأ لاي تهديد باستعمال القوة او استخدامها سواء سلامة الاراضي او استقلال الدولة السياسي او على أي وجه آخر يتعارض مع القانون أو النظام الدولي العام»).

- ٤ -

الحق في الدفاع عن السيادة

ينطلق هذا الحق من كون الشعب مصدر السلطات في الدولة وله الحق في اتخاذ الوسائل الكفيلة بالحفاظ على سيادته على ارضه من خلال مؤسساته السياسية التي تمثل دولته. وعليه فان للشعب او الدولة الحق في التحرر من السيادة والسيطرة الأجنبية وللشعب الحق في اختيار الحكم الذي يناسبه.

تطورت فكرة السيادة الوطنية وأصبحت مذهباً يدافع عنه الشعب داخل اقليمه الذي يعيش فيه اواخر القرن الثامن عشر، وكان من ابرز منظريه جان جاك روسو. وقد تبنت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ آرائه التي عرضها في كتابه العقد الاجتماعي، وذكرتها دساتير سنة ١٧٩١ و ١٧٩٣ الفرنسية. وامتدت هذه الافكار وانتشرت في كثير من دول أوروبا وشمال امريكا. وكانت الثورة البريطانية عام ١٦٨٩ ومنظريها من أمثال جون لوك قد وضعوا بذور فكرة السيادة الوطنية، التي أزالت السلطة الملكية الحاكمة، بموجبها ودعم الثورات الشعبية، لتحل مكانها سلطة الشعب الذي عقد عقداً اجتماعيا مع افراد منه ليقوموا بواجب حماية الشعب وأمنه واستقراره[١].

وعلى الرغم من دعوة الثورات الانجليزية والفرنسية والامريكية الى السيادة الشعبية والارادة العامة والديمقراطية والمساواة والاخوة والسعادة، الا أن هذه المفاهيم دعت الدول

١ - احمد ظاهر، ذكر اعلاه الفصل الثالث.

الغربية (انجلترا وفرنسا على وجه التحديد) الى نشر هذه الآراء خارج كل من بريطانيا وفرنسا، واعتقدتا ان عليهما حق تعليم الشعوب «غير المتحضرة» أن يصبحوا متحضرين. ولكن هذه الدعوى تحولت الى استعمار الدول «غير المتحضرة» بحجة تمدين هذه الشعوب تارة، والحمية تارة اخرى والمستعمرة تارة ثالثة. واقتصرت مبادىء القانون التقليدي المستمدة نصوصه من القانون الروماني المتعلقة بحق الاستيلاء على تنظيم الاستعمار الاوروبي وآثاره، ووضع تنظيم كيفية الاستيلاء على المستعمرات وتثبيتها.

وبهذا خسرت شعوب الدول المستعمرة كل حماية وتتمتع باهلية قانونية أو التمتع بالشخصية القانونية الدولية، وهي بنظر القانون ليس المخاطبة بنصوصه.

ان اندفاع الدول الاوروبية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر لتقسيم افريقيا فيما بينها وضع فيما بعد مهمة صعبة للغاية، كان يجب على صانعي العصبة مواجهتها فيما بعد. فقد وصف احد الكتاب (ج.ا. هوبسون): أن الصراع والتنافس بين الدول على اقتناء المستعمرات كان هو السبب الرئيسي للحروب وظهور حركات التحرر، وتوصلت عصبة الامم الى أنه اصبح لزاما البحث عن شكل معين للاشراف الدولي للتقليل من الصراع الدولي.

ومن هنا جاءت فكرة انتداب دول متقدمة لدول متخلفة، كانت اجزاء من الامبراطورية الالمانية والتركية، ومهمة الدولة المنتدبة هو السعي بخطوات سريعة للانماء الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدولة المستعمرة، من أجل الوصول بها للاستقلال والتحرر[1].

وازاء مطامع الدول المنتدبة (دول الادارة) في البقاء في الدول المستعمرة وعدم الرغبة في الوصول بها الى مرحلة التحرير فلم تقم هذه الدول بالواجب الملقى على عاتقها، بل على العكس كانت تساهم في تخلفها بالتجزئة والتبعية مما أدى الى قيام الصراع من أجل الحرية والتحرير. علاوة على ذلك فان اعمال الادارة والرقابة باسلوبها القائم من قبل عصبة الامم لم تكن كافية لحماية أمن المستعمرات.

لعبت الامم المتحدة في مرحلتها الاولى دوراً كبيراً بتصفية الاستعمار مستنيرة بلوائح عصبة الامم وتجربتها، وساعدها على ذلك تغير الوضع العالمي بعد عام ١٩٤٥، حيث ساهم في وضع ميثاق الامم المتحدة على التحرر، كما ساعد على ذلك معاداة بعض الدول (غير الاوروبية) وعلى الاخص الاتحاد السوفيتي الذي كانت له سياسة ذات طابع متشدد

---

١ - James Barros, The United Nations: Past, Present and Future (New York: The Free Press, 1972), p. 209.

في المعارضة حيال الاستعمار، كان لها أثر كبير في وضع نصوص الميثاق.

ان العلاقات المقطوعة بين الدولة كنتيجة للحرب العالمية قد وجدت طريقها من جديد اثناء مؤتمر سان فرانسيسكو، وكان من السهل ايجاد حركات ثورية ضد فكرة الاستعمار التي كانت موجودة قبل الحرب العالمية.

لقد أوجز اميل ج، سادي الوضع الجديد بدقة فائقة حيث قال:

منذ الايام الاولى لمؤتمر سان فرانسيسكو، كانت الدول الاستعمارية الرئيسية تتخذ موقف الدفاع في المنظمة، وكان موقفها يوحي بأن ليس لديها ما تكسبه ولكنها ستفقد الكثير نتيجة لنشاط الامم المتحدة في الاقاليم الخاضعة لنظام الوصاية، والاقاليم التي لا تتمتع بالحكم الذاتي. وكانت مقاومتها في مؤتمر سان فرانسيسكو هائلة وكان شكلها ضعيفاً[1].

وما الصراعات الدولية الا انعكاس لانظمة الادارة والوصاية والانتداب التي شكلتها الدول الغربية الصناعية المتقدمة صاحبة القول الفعلي في المنظمة الدولية. وما الصراعات الاقليمية الا صراعات تديرها الدول الغربية مستغلة التخلف الموجود في هذه المناطق من العالم. فحروب الخليج والصراع في الشرق الاوسط مثلا ما هو الا نتاج احتكارات الدول الكبرى.

من أجل الحفاظ على مصالحها، واسس استعمارها غير المباشر، سواء ببيع انتاجها الحربي أم بتدمير اقتصاد البلاد الاخرى لتبقى ضعيفة مقهورة تحت رحمة الدول الجبارة. وقد ساعد على ذلك رغبة حكام هذه الدول في المحافظة على بقاءهم ووجودهم كعناصر دائمة مستمرة للحكم بغض النظر عن مصالح شعوبهم وحقوق مواطنيهم، وما سيؤول اليه مصير بلادهم.

ما زالت البشرية بحاجة الى تحقيق حقوقها على المستوى الجماعي، تماماً كما هي بحاجة الى احقاق حقوقها على المستوى الفردي. وما زال العالم يتخبط في وضع القواعد والقوانين التي تظل قواعد وقوانين يكتبها القوي وينفذها القوي، ويبقى الضعيف ضعيفاً لا حول له ولا قوة. ويزداد ضعفه باستمرار لاسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية داخلية.

وما ان جاء القرن العشرين حتى بدأت الاصوات ترتفع لايجاد مخرج لازمة وجودُ الانسان وازماته وبخاصة انسان المناطق المحكوم عليه بالفقر والجهل والمرض. فعلى الرغم من تأييد الرئيس الامريكي ودرو ولسون لحق الشعوب المستعمرة في تقرير مصيرها وزيادة حركات التحرر بعد الحرب العالمية الاولى، ورغم الاعتراف الدولي بحق تقرير المصير

١- المرجع السابق، ص٢١٢ - ص ٢١٣ .

ووسائل تحقيقه وممارسته، الا ان الطبيعة القانونية لهذا الحق لم تكن توضح في التطبيق العملي حيث بينت القواعد والقوانين المنصوص عليها قواعد ونصوص نظرية بحتة[1].

وبعد الحرب العالمية الثانية حققت الدول انتصاراً قانونيا في مجال الكفاح والنضال حيث اعتبر حق تقرير المصير مبدأ من مبادىء القانون الدولي العام. ففي عام ١٩٤١ وجد هذا الحق مكانه في تصريح الاطلنطي الذي اعلنه كل من تشرشل وروزفلت، ثم تصريح عصبة الامم المتحدة في يناير سنة ١٩٤٢ وتصريح موسكو في اكتوبر عام ١٩٤٣ ولقي هذا المبدأ قبولاً في مؤتمر دوميرتون اوكس عام ١٩٤٤ ومؤتمر يالتا عام ١٩٤٥ . وقد ساعد في نجاح هذا الحق مرونة ميثاق الامم المتحدة، بحيث استطاعت المنظمة الدولية معالجة مشاكل ومسائل لم تدور في اذهان الذين وقعوا الميثاق في سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ .

ويختلف ميثاق الامم المتحدة عن ميثاق عصبة الامم المتحدة في أنه تقبل عضوية الامم جميعاً ولا يقتصر على الدول الصناعية المتقدمة فقط. ويعتبر الميثاق بمثابة معاهدة متعددة الاطراف وضع بالتفاوض بين الدول وقبلته الحكومات يعترف على وجه التحديد بمبدأ المساواة في السيادة رغم أنه تحدث في ديباجته بعبارة «نحن شعوب الامم المتحدة» فان الميثاق يتضمن نصاً يحظر على الامم المتحدة التدخل في الاختصاص المحلي لاي دولة، وهو نص اكثر مرونة مما كان عليه في عصبة الامم. واضافة الى ذلك فان الميثاق ينتهج اسلوبا عملياً لا قانونياً في حفظ السلم، فهو يحذر الدول الاعضاء من اللجوء الى الحرب واستخدام القوة، واللجوء الى أي طريقة لا تتفق واغراض المنظمة، في حين لم يكن لمثل هذا التحذير وجود في عهد عصبة الامم. ولكن هذا لا يعني أن هيئة الامم تختلف اختلافاً كاملاً عن عصبة الامم اذ أن اوجه الشبه كثيرة للغاية ولكن الامور التي تساعد على استمرارية هيئة الامم هو توزيع الوظائف بين هيئات ولجان الامم المتحدة. فقد حدد اختصاص كل من الجمعية العامة، ومجلس الامن، والسكرتارية وعلى الاخص الوظائف المتعلقة بالامن العام. في حين يضطلع كل من مجلس الوصاية ومحكمة العدل الدولية والمجلس الاقتصادي والاجتماعي بعمليات تصفية الاستعمار، وتطوير القانون الدولي بواسطة الامم المتحدة ونشاطاتها الاقتصادية والاجتماعية والفنية. ومجلس الامن الفرع الذي يضطلع باهم واجب وهو مسؤولية ضبط السلم والامن الدوليين، فدور مجلس الامن واضحاً ومحدداً وسلطته واضحة بقدر مسؤوليته حيث أن السلطة دائماً تسير جنباً

١- المرجع السابق، ص ٢١٣ وما بعدها.

الى جنب مع المسؤولية ولتحقيق الامن والسلم، لا بد ان يكون هناك اجماع بين الدول الكبرى وهو الشرط الذي ينص عليه الميثاق حيث جاء فيه:

«بأن اتفاقاً اجماعياً بين الاعضاء الدائمين في مجلس الامن امر ضرورة بالنسبة لجميع المسائل الهامة» ويؤدي هذا النص بطبيعة الحال الى عدم الامكان باتخاذ عمل جوهري ضد دولة كبرى أو ضد أية دولة مرتبطة بدولة كبرى - لان الدول الكبرى الاعضاء الدائمين بممارستها (لحق الفيتو) يجعل كل دولة منها بامكانها تعطيل اي اجراء جوهري يتخذه مجلس الامن، وهذا هو الحال في الغالبية العظمى من المواقف من قبل الدول الكبرى لدى مجلس الامن[1].

وعلى الرغم من الصراعات الدولية التي تحولت بعد الحرب العالمية الثانية الى حرب باردة بين المعسكرين الغربي والشرقي والحروب الاقليمية والمحلية التي غالباً ما دعمت بواسطة احد المعسكرين الا أن هذا لم يمنع مجلس الامن والجمعية العامة، ولجنة القانون الدولي التي شكلتها الجمعية العامة من ممارسهة اعمالها التي اسهمت بشكل او بآخر في تطوير القانون الدولي، وما اعلان منح استقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، الا آخر الادلة على ذلك. فقد اعلنت الجمعية العامة قرارها رقم ١٥١٤ (د-١٥) الصادر بتاريخ ١٤ ديسمبر عام ١٩٦٠ المتعلق بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، الذي جاء فيه «ان الجمعية العامة اذ تذكر بأن شعوب العالم قد صرحت في ميثاق الامم المتحدة عن عزمها في تجديد ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وبكرامته وقدرة وتساوي حقوق الرجال والنساء في الامم الصغيرة والكبيرة، وعقدها العزم على ان تعزز التقدم الاجتماعي وتحسين مستوى الحياة بصورة اشمل في جو من الحرية. واذ تدرك الجمعية العامة ضرورة ايجاد ظروف تتيح الاستقرار والرفاه واقامة علاقات سلمية ودية على اساس احترام مبادىء المساواة بين الشعوب في الحقوق وحقها في تقرير المصير، والاحترام والمراعاة العامين لحقوق الانسان والحريات الاساسية للناس جميعاً دونما تمييز بسبب العرق أو الجُنس او اللغة أو الدين.

واذ تأخذ بعين الاعتبار ما للامم المتحدة من دور هام في مساعدة التحرك الهادف للحصول على الاستقلال للاقاليم المشمولة بالوصاية، والاقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي.

١- المرجع السابق ص ٣ - ص ٦ .

واذ تدرك ان شعوب العالم لديه رغبة جامحة في إنهاء الاستعمار بكافة مظاهره، واذ ترى وبيقين ان استمرار تواجد الاستعمار يعيق انماء التعاون الاقتصادي الدولي، ويحول دون الانماء الاجتماعي والثقافي والاقتصادي للشعوب التابعة لها، ويتناقض مع السلام العالمي الذي تسعى اليه الامم المتحدة.

واذ تؤكد أن حق الشعوب من أجل الوصول لغاياتها الخاصة - التصرف بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية دونما اخلال بالالتزامات الناشئة عن التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة، وعن القانون الدولي.

واذ تعتقد بأنه لا يمكن مقاومة عمليات التحرر ومنعها لذا يتحتم واجتناباً للازمات الخطيرة، وضع حداً للاستعمار ولجميع اساليب الفصل العنصري المقترنة به، واذ ترحب بنيل عدد كبير من الاقاليم التابعة، الحرية والاستقلال في السنوات الأخيرة، وتدرك الاتجاهات المتزايدة القوة نحو الحرية في الاقاليم التي لم تحصل على استقلالها، واذ تؤمن بأن حقاً ثابتاً لجميع الشعوب في الحرية وممارسة السيادة، وفي سلامة ترابها الوطني.

تعلن رسمياً، ضرورة القيام سريعاً ودون شروط، بوضع حد للاستعمار بجميع صوره ومظاهره، ولهذا الغرض تعلن ما يلي:

١ - ان الاستعمار الاجنبي وسيطرته واستغلاله للشعوب يشكل انكاراً لحقوق الانسان الاساسية ويتعارض مع ميثاق الامم المتحدة، ويعيق مسألة السلم والتعاون العالمي.

٢ - للشعوب الحق في تقرير مصيرها ولها بموجب هذا الحق تحديد مركزها السياسي وتحقيق الانماء الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بحرية تامة.

٣ - لا يجوز التمسك أبداً بنقص الاستعداد في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو التعليمي وسيلة لتأخير الاستقلال.

٤ - ولتمكين الشعوب من ممارسة حرة سليمة لحقها في الاستقلال التام، ولاحترام سلامة ترابها الوطني بمنع استعمال اي وسيلة قمعية او اي نوع من اعمال العنف في مواجهة ذلك.

٥ - يصار فورا لاتخاذ التدابير اللازمة، في الاقاليم المشمولة بالوصاية أو الاقاليم الغير المتمتعة بالحكم الذاتي، او جميع الاقاليم الاخرى التي لم تنل بعد استقلالها، لاعطاء جميع السلطات لشعوب تلك الاقاليم دون أي شروط أو تحفظات، ووفقاً لارادتها ورغبتها المعرب عنهما بحرية دون تمييز بسبب العرق او المعتقد أو اللون لتمكينها من التمتع بالاستقلال والحرية والتأمين.

٦ - كل محاولة تهدف لتفويض الوحدة القومية والسلامة الاقليمية لبلد ما كلياً أو جزئياً، تتنافى ومقاصد ميثاق الامم المتحدة ومبادئه.

٧ - بامانة ودقة تلتزم جميع الدول بميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان وهذا الاعلان على اساس المساواة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لجميع الدول واحترام حقوق السيادة والسلامة الاقليمية لجميع الشعوب[١].

وهذا ما أكدته المادة الاولى الجزء الاول من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ما يلي:

١ - لجميع الشعوب حق تقرر المصير بنفسها، وبموجب هذا الحق لها مطلق الحرية في تحديد مركزها السياسي والسعي لتحقيق الانماء الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

٢ - لسائر الشعوب من اجل تحقيق اهدافها الخاصة حرية التصرف بثرواتها ومواردها الطبيعية دون اخلال بالالتزامات المنبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي ولا يجوز في أية حال حرمان اي شعب من الشعوب من اسباب عيشه الخاصة.

٣ - على الدول والاطراف في هذا العهد بما فيها الدول التي هي مسؤولة عن ادارة اقاليم لا تتمتع بعد بالحكم الذاتي، والاقاليم المشمولة بالوصاية الحق في ان تسعى لتحقيق وتقرير مصيرها بنفسها وعلى هذه الدول أن تحترم هذا الحق طبقاً لاحكام الميثاق للامم المتحدة.

وعلى الرغم من هذه الاعلانات والمواثيق والعهود الا انه ما زال للدول الكبرى اليد الطولى في تنفيذ ما يطمحون اليه. والواقع فان المنظمة الدولية اصبحت بمثابة وسيلة لغطاء شرعي لتخطيط الدول الكبرى في أي دول العالم وأقاليمه. وقد تكون أزمة الخليج ومشكلة الشرق الاوسط أدلة واضحة على تطبيق قرارات المنظمة أو تجاهلها كما تريد الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات التحدة الامريكية وبخاصة منذ سنة ١٩٨٥ وتحييد الاتحاد السوفيتي كقوة مناوئة للولايات المتحدة، واتجاه العالم نحو تأييد ما أطلق عليه الرئيس الامريكي جورج بوش «النظام العالمي الجديد».

---

١ - الامم المتحدة، مجموعة الصكوك الدولية، ذكر أعلاه، ص٣١ وما بعدها.

الفصل الثامن

حقوق الانسان: الحريات الاساسية

يولد الناس أحراراً الا أنهم مقيدون بالاغلال في كل مكان.
روسو، العقد الاجتماعي

- ١ -

تمهيد

يبحث هذا الفصل في حقوق الانسان المتعلقة بالحريات الأساسية كالمساواة وحرية الانتقال من مكان الى آخر وحرية الرأي والاعتقاد وهكذا.. ويركز البحث على الأصول الفكرية التي تفسر هذه القضايا تفسيرات مختلفة أولاً ثم النظرة العامة لها في عرض المنظمة الدولية ووكالاتها المتخصصة لها.

- ٢ -

الفردية والجمعية

اهتم الفلاسفة والمفكرون ورجال القانون والتشريع بالأبعاد الأساسية للحريات الانسانية الاساسية، ولكن اهتمامهم هذا كان قد عدّد من وجهات نظرهم حول الامر. وقد لا يبالغ الكاتب ان قال ان من يدعو الى أهمية شؤون الفرد في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إنما يكون بذلك من أولئك الذين يؤكدون الحرية الفردية، وأما أولئك الذين يؤثرون الحياة الجمعية فانهم يقللون من شأن الحرية، بشكل أو بآخر، وتصبح مفاهيم المساواة والحرية مقيدة بالجماعة مما يساهم في تحديد وتقييد حرية الفرد.

وقد درج الانسان منذ أن شيد قريته الأولى على تركيز فكره وعمله لصالح الجماعة، وان كان للفرد في ذلك نصيب، الا أنه أقل بكثير من نصيب الجماعة، وذلك لقدرة الجماعة على عمل ما لا يستطيعه الفرد. وان استعراض التاريخ الكلي يشير الى أهمية

الوجود الجمعي وتقديمه على الفرد[1]. وقد أقرت الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأفكار الدينية تقديم الجماعة على الفرد. وأما الفكر الغربي ومنذ القرن السادس عشر تقريباً، وهو العصر الذي عرف بعصر النهضة، ونتيجة للتقدم العلمي وما تبعه من تقدم اقتصادي واجتماعي وسياسي تمثل في تغيير الأوضاع العامة في أوروبا الغربية آنذاك طرح أفكاراً جديدة عن أهمية الفرد الذي يعتبر الركيزة الأساسية في تطور المجتمع بشكل عام.

وعلى الرغم من أن الحرية الفردية قد عرفت في كافة الحضارات القديمة الا أنها كانت مقصورة على أفراد دون الآخرين. وعلى الرغم من أن الحضارة اليونانية التي مارست الديموقراطية عن طريق أن يكون الفرد حاكماً عندما ينفذ القوانين ومحكوماً عندما يطيع القوانين، الا أن الفرد دائماً كان في خدمة دولة المدينة. ولم تشت هذه القاعدة في الحضارة الرومانية وحضارات العصور الوسطى. الا أن أحداً لا بد له من أن يعترف بالمحاولات التي كانت تقوم من قبل بعض الفلاسفة والمفكرين الذين رسموا بعض الخطوط العريضة لحقوق الانسان الأساسية في الحرية والحياة والمشاركة السياسية وغيرها، الا أن الطابع العام كان يشير الى فقدان هذه الحقوق على المستوى الفردي، حتى عصر النهضة الأوروبي وما تبعته من فترات شاهدت تطوراً في هذا المجال، لم تشهده العصور السابقة، فقد اتجه الفكر السياسي الاجتماعي الاقتصادي الى المذهب الفردي وليس الجمعي.

والمقصود بالمذهب الفردي أن يتخلص الانسان كفرد من قيود السلطة السياسية المطلقة وقيود السلطة الاجتماعية المطلقة وقيود تدخل الدولة في عمل الفرد الاقتصادي الانتاجي. ويدعو المذهب الفردي أيضاً الى الخلاص من الأوضاع السياسية التي سادت قبل ظهور ثورات القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا وأمريكا، والتي تمثلت بتمجيد الفرد الحاكم واعتباره محور الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، واستبدال

---

١ - لتحديد مفهوم الفردية والجمعية وتطورهما عبر التاريخ الزمني وحركاته قد لا يكون هناك اجود من كتاب برتراند رسل The Wisdom of the west (London: Crescent Books, 1950). حكمة الغرب الذي ترجمه فؤاد زكريا الى العربية ضمن سلسلة عالم المعرفة في جزئين رقم (٦٢) و (٧٢). وأما كتاب رسل الاخر بعنوان تاريخ الفلسفة الغربية فهو مبني على فرضية مساهمة الفكر في التوسيع من دائرة الجمعية حيناً وتضيقها حيناً آخر كلما تطلبت الظروف ذلك. وما ينطبق على مفهوم الجمعية يمتد ليشمل مفهوم الفردية ايضاً انظر في:
Bertrand Russell, A History of Western philosophy, (London, Simon and shuster, 1972).

ذلك بالفرد وحريته وتأكيد حقوقه الانسانية التي لا يحق التصرف بها، وذلك اعتماداً على نظرية العقد الاجتماعي وحق الأنسان الطبيعي في الحرية والحياة وما الى ذلك[1].

ويمكن تلخيص مبادىء المذهب الفردي والدولة القائمة بموجبه بعدم تدخل الدولة في شؤون الأفراد، وفي كافة المجالات الاقتصادية والفكرية والاجتماعية، وبهذا لا يحق لها تعديل القوانين المتعلقة بها، وهي مجرد حارسة للحريات والحقوق، ويعامل الفرد على أساس المبدأ القائل، دعه يعمل دعه يمر. واذا عدل القانون أو غير فلا يتم ذلك الا بموافقة الأفراد.

والمذهب الفردي رد فعل لما كانت عليه السلطة الحاكمة من طغيان وتسلط، ولذا فقد نادى بضرورة تقييد السلطة الحاكمة. ومع ذلك فقد تعارض هذا الرأي مع الواقع العملي لأنه اعتبر الدولة مجرد حارس لحريات الأفراد وحقوقهم دون تدخل الدولة في الأمر مما أدى الى عدم قدرة الأفراد على تحقيق ما يريدون، وأصبحت حقوقهم شكلية لا يتمتع بها الا فئات محددة من الأفراد الامر الذي دفع كثيراً من النقاد الى اعتبار هذا المذهب بعيداً عن الركائز العلمية القانونية والفلسفية والتاريخية وقيامه على أسس خيالية. أضف الى ذلك، ونتيجة تركيز المذهب الفردي، على مبدأ التنافس الحر في الاقتصاد، وتركه طليقاً من الرقابة، أدى لنشوء طبقات متفاوتة داخل المجتمع مع عدم القدرة في السيطرة على أصحاب رؤوس الأموال الذين ازدادوا ثراء على حساب فقر الطبقات الدنيا، الأمر الذي أدى الى ضياع الحقوق الانسانية المنشودة حيث انعدم وجود المساواة والتكافؤ وأصبح جزء كبير من الشعب يعاني من الفقر والقسوة والبؤس. وكذلك، ومن خلال تقديس هذا المذهب للفرد على حساب الجماعة فقد أدى الوضع الى صدام الفرد مع الجماعة. وبتناقض المصالح الفردية مع مصالح الجماعة فانه يصبح من الصعب أن تسير المبادىء الديموقراطية بشكل طبيعي، وهي القائمة على أساس حكم الأغلبية. وعلى ذلك كان لا بد من تطوير هذا المذهب ليتلائم مع التطور العام للفكر الغربي وتطبيقه العملي بحيث يؤخذ بعين الاعتبار المصلحة الجماعية وعدم تعارضها مع حريات الفرد الأساسية.

وعلى هذا الأساس فقد رأى الفكر الغربي أن يغير من اتجاهاته للتركيز على المصلحة الجماعية والارادة العامة التي اقترحها روسو والتي أسفرت عن خلق فكر جماعي شمولي تمثل في حكم طبقة استبدادية باسم الجماعة، وادى ذلك الى ظهور حركات جديدة

---

١ - لمزيد من المعلومات حول العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية: انظر في احمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية (اربد: الكندي، ١٩٨٨)، الفصل الاول والثاني.

كالاشتراكية والشيوعية وحركات أخرى عنصرية كالفاشية والنازية[1].

لقد تطور المذهب الجماعي من خلال الفكر الجماعي الهيجلي والماركسي، والفكر الاجتماعي الذي وضع جذوره أوجست كونت مؤسس المدرسة الوضعية في علم الاجتماع والقانون. وكانت أفكار كونت تتركز حول المجتمع بكامله عند النظر في السياسة والاقتصاد والقانون. وأكد على أنه وان كان الفرد سابقاً للجماعة، الا أنه لا بد من الاعتراف بأنه لا يمكن سلخ الفرد عن الجماعة[2].

ويقوم الفكر الجمعي على أساس أنه اذا كان المذهب الفردي لا يقوم الا على حرية الفرد وعدم تقييد سلطته فان الفكر الجمعي يقوم على أساس عدم المساس بسلطة الجماعة. اضف الى ذلك أن الفكرة الكونتية لا تلغي حرية الفرد بشكل مطلق كما تفعل الماركسية مثلاً ولكنها تحاول أن توازي بين المصلحة الفردية والمصلحة الجمعية[3].

وعلى هذا الأساس فان النظرة الفردية لحقوق الانسان نابعة من أن للفرد حقوق طبيعية يجب عدم التعرض لها، في حين أن الحقوق والحريات الانسانية بناء على المذهب الجمعي، فهو عبارة عن القدرات والامكانات العملية التي يوفرها المجتمع للفرد. وتتحقق الحرية الفردية من خلال المصلحة العامة الجمعية. وعلى ذلك فقد تحولت فكرة الحرية الفردية من كونها نابعة من مفهوم اللامساواة في المجتمع الى كونها ذات ارتباط وثيق بمفهوم المساواة. وقد لوحظ من خلال أفكار القرن الثامن عشر كيف يمكن تطوير مفهوم الحرية الفردية من خلال مفهوم المساواة بدلاً من اللامساواة. وقد ربطت الولايات المتحدة وفرنسا في أواخر القرن الثامن عشر فلسفتها في الحرية الفردية بنظرية العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية. وعلى الرغم من اختلاف القدرات الانسانية من عقلية وجسدية الاّ أن هذا لا يمنع تساوي الأفراد أمام القانون الذي وضع بموجب عقد اجتماعي عقده الفرد مع الجماعة او عقدته الجماعة مع الدولة.

وكانت فكرة المساواة النابعة من الحياة الطبيعية التي نادى بها روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر راسخة وعميقة في نفوس الطبقة الثالثة الفرنسية التي كانت ترنو الى أمال وتطلعات اجماع الأمة، وقد تحقق ذلك في اعلان الحقوق سنة ١٧٨٩ وفي دستور عام ١٧٩١ التي جاء فيها: «يولد الناس ويظلون احرارا متساويين في الحقوق والفوارق الاجتماعية».

---

١ - المرجع السابق.

٢ - المرجع السابق.

٣ - المرجع السابق.

وفي المادة الرابعة من اعلان الحقوق لسنة ١٧٨٩ عرفت الحرية الفردية بأن: «قوامها القدرة على عمل كل شيء لا يضر الآخرين، وهكذا لا تحد ممارسة الحقوق الطبيعية لكل انسان الا بالحقوق التي تؤمن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بنفس هذه الحقوق، ولا يجوز تحديد هذه الحدود الا بقانون» وهذا ما نصت عليه المادة الخامسة حيث جاء فيها أنه: «ليس للقانون أن يحظر الا الأعمال المضرة بالمجتمع، وكل ما هو غير محظور بأحكام القانون لا يمكن أن يمنع ولا يجبر أحداً على عمل شيء لم يأمر به القانون».

والحريات الفردية على اختلاف أنواعها لا تزيد عن كونها امكانات وامتيازات وقدرات على العمل يمتلكها الأفراد بحكم الطبيعة وتظهر كتجسد للسيادة الفردية. وتشمل هذه القدرات والامتيازات حريات الحياة المدنية وحريات الحياة السياسية والمدنية العامة. وتتضمن حريات الحياة المدنية الحرية الشخصية كالاستقلال المادي والمعنوي للفرد، وحريته في التنقل وهي الحرية الشخصية، وحرية الأمن والأمان أي الحق في عدم التوقيف دون محاكمة وهي ما يطلق عليها القانون العام الانجليزي اسم «حرية الجسد». وتشمل أيضاً حرية تكوين عائلة وحرية الزواج وحرية التبني وحرية الهبة والهدية، اضافة الى حرية الملكية والتملك، وحرية التعاقد وحرية المقاولة أي التجارة والصناعة والبيع والشراء.

ويمكن أن يضاف الى جملة هذه الحريات حرية المعتقد والعبادة وحرية التعليم وحرية الصحافة والاذاعة وحرية الاجتماع والتجمع وحرية التعاقد والصفقات وحرية تكوين النقابات المهنية. اضافة الى الحقوق التي تسمح بالمشاركة في الوظائف العامة بالمعنى الشامل لمفهوم المشاركة كتولي المناصب وحق اللجوء الى المحاكم واداء الشهادة وما الى ذلك.

وأما الحقوق السياسية فهي تلك التي تتيح حرية التعبير عن الرأي وحق الاقتراع في الانتخابات والأهلية للترشيح وحق التصويت والاشتراك في الاستفتاءات الشعبية. وتنطلق الحقوق السياسية من فكرة الحرية السياسية والحرية الفردية اللتان تتطلبان مسؤولية أيضاً. فنظام التصويت والترشيح مثلاً لا يحق للأطفال غير القادرين على تحمل المسؤولية وهكذا.

وتشكل الحريتان السياسية والفردية كل واحدا تدعم احداهما الأخرى وتضمن احداهما الأخرى.

- ٣ -

الحق في التنقل

يقول الآركيولوجيون والأنثروبولوجيون أن الانسان بدأ حياته متنقلاً طلباً للطعام. ومع ظهور القرى والمدن وحياة الاستقرار بدأ تجوال الانسان من مكان الى آخر يقل بتحديد حضارات المدن له. فقد حدّت الحاضرة اليونانية من الهجرة الى مدنها. الا أن ظهور الامبراطوريات قد سمح بالتنقل والهجرة داخل أراضي الامبراطورية. وقد عرف العصر الهلينستي والامبراطورية الرومانية الهجرة والسماح للناس بالتجوال والارتحال على نطاق واسع، حيث وصلت نسبة الأجانب في عهد الامبراطورية الى ٩٠٪ من سكان روما. ولكن حرية التنقل والهجرة كانت مقصورة فقط على الأحرار. وأما العبيد فقد منعوا من حرية الحركة والتنقل[1].

وتميزت فترة العصور الوسطى بالاقطاع الذي قام على الرق. وبطبيعة الحال فقد اقتصرت الحركة والتنقل على اولئك الذين لا يعملون في القطاع الزراعي. وعلى ذلك فقد كانت تنقلات الأرقاء مقيدة بينما سمح النظام القائم لتنقل سكان المدن بحرية تامة، الا أن هذا الوضع كان قد تغير تغيراً جذرياً عند انهيار العصور الوسطى، وبظهور الدولة القومية ذات السيادة على الاقليم الجغرافي بما فيه الشعب. وأضحى الشعب مرتبط بسيادة الدولة التي أقرت له الحق في أن يكون مواطناً في الدولة من خلال منحه الجنسية. أضف الى ذلك فان الدولة نظمت تنقلات الأفراد من جهة الى أخرى ومن مكان الى آخر،

وقد نصت المادة الثالثة عشرة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان أنه «لكل انسان الحق في حرية التنقل وله الحق في اختيار مكان اقامته داخل حدود الدولة، ولكل انسان الحق في مغادرة أي بلد بما فيه بلده والعودة اليها».

وقد نصت المادة الرابعة عشر من نفس الاعلان أن:

١ - لكل فرد حق التماس ملجأ في بلد أخرى والتمتع به خلاصاً من الاضطهاد.

٢ - لا يمكن التذرع بهذا الحق اذا كانت هناك ملاحقة ناشئة بالفعل عن جريمة غير سياسية او عن أعمال تناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها.

وأكدت المادة الخامسة عشرة وكنتيجة لما سبق الحق في الاستقرار بأنه:

---

١ - Lewis Mumford, City in History (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961).

١ - لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.
٢ - لا يجوز تعسفاً، حرمان أي شخص من جنسيته ولا من حقه في تغييرها.

وبنفس التأكيد ولنفس الأسباب أقر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الحق في الحرية في التنقل والاقامة والجنسية في مادته الثانية عشرة حيث جاء فيها ما يلي:

١ - لكل فرد يقيم على نحو قانوني في اقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان اقامته.
٢ - لكل فرد حرية مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده.
٣ - لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي والنظام العام والصحة العامة او الآداب العامة او حقوق الآخرين وحرياتهم وتكون متمشية مع الحقوق الاخرى المعترف بها في هذا العهد.
٤ - لا يجوز تعسفاً حرمان الفرد من حق الدخول الى بلده.

كما أكد العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بأنه لا يجوز ابعاد الاجنبي المقيم بصفة قانونية في اقليم دولة عضو في هذا العهد، الا تنفيذاً لقرار اتخذ وفقاً للقانون وبعد تمكينه، ما لم تحتم دواعي الامن القومي خلاف ذلك من عرض الاسباب المؤيدة لعدم ابعاده، ومن عرض قضيته على السلطة المختصة أو على من تعينه أو تعينهم خصيصا لذلك، ومن توكيل من يمثله امامها او امامهم.

وبناء على ذلك فقد عقدت اتفاقية تناولت هذا الحق وهي الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع اشكال التمييز العنصري بقرار الجمعية العامة رقم ٢١٠٦ الف (د-٢٠) لسنة ١٩٦٥، وقد نصت المادة الخامسة فقرة (د-١) على حرية التحرك والاقامة داخل حدود الدولة أو الحق في مغادرة البلد والعودة اليها والحق في الجنسية وحرية الاقامة. وينبثق عن ذلك حق الفرد في حيازة وثيقة سفر وتوابعها.

وكان قد عقدت اتفاقية خاصة بوضع الاشخاص الذين يملكون جنسية رقم ٥٢٦ الف (د-٢٧) لسنة ١٩٥٤ حيث عرف المؤتمر المقصود بمصطلح عديمي الجنسية في المادة الاولى وهو «الشخص الذي لا تعتبره اي دولة مواطناً فيها بمقتضى تشريعاتها». ولا تنطبق هذه الاتفاقية على:

١ - الاشخاص الذين يتمتعون حالياً بحماية او مساعدة توفرها لهم هيئة من هيئات الامم المتحدة او وكالة من وكالاتها غير مفوضية الامم المتحدة لشؤون اللاجئين. طالما استمروا يتمتعون بالحماية او المساعدة المذكورة.

٢ - على الاشخاص الذين تعتبر السلطات المختصة في البلد الذي اتخذوه مكانا لاقامتهم ان لهم من الحقوق وعليهم من الواجبات ما يلازم حمل جنسية ذلك البلد.

٣ - على الاشخاص الذين تتوافر دواعي جدية للاعتقال بأنهم:

أ - ارتكبوا جريمة ضد السلام او جريمة حرب او جريمة ضد الانسانية، بالمعنى الذي تقصده الصكوك الدولية الموضوعة.

ب - ارتكبوا جريمة جسيمة غير سياسية خارج بلد اقامتهم قبل قبولهم فيه.

جـ - ارتكبوا افعالاً مضادة لمقاصد ومبادىء الامم المتحدة.

وقد تناولت الاتفاقية السابقة الالتزامات التي تقع على عديمي الجنسية من حيث الانصياع للقوانين والتقييد بالتدابير المتخذة لصيانة الأمن والنظام العام في البلد المتواجد فيها دون أي تمييز من حيث العنصر او الدين او بلد المنشأ.

وعلى الدول التي يتواجد فيها اشخاص عديمي الجنسية ان توفر لهم على الاقل نفس الرعاية التي تمنحها لمواطنيها، من حيث الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية وحرية توفير التربية الدينية لاولادهم، وان تعاملهم معاملة لا تقل عن المعاملة الممنوحة للاجانب المقيمين فيها من حيث حيازة الاموال المنقولة وغير المنقولة، والحقوق الاخرى المرتبطة بها، وحق التمتع بالحقوق الناشئة عن ملكية هذه الامور، وتوفير الحماية الصناعية والتجارية والادبية وحق الانتماء للجمعيات، واللجوء الى القضاء، وحق العمل المأجور، والتعليم والضمان الإجتماعي والصحي وحرية التنقل، وحمل جوازات السفر، وعليهم تحمل الاعباء الضريبية، وحق الاستقرار وعدم اللجوء لطردهم الا من خالف قوانين البلاد.

وعلى ضوء ما ورد في الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يقر بأن لجميع البشر دون تمييز، حق التمتع بالحقوق والحريات الاساسية، وحيث ان الامم المتحدة قد اثبتت في أكثر من مناسبة عمق اهتمامها بقضايا اللاجئين، وسعت جاهدة في أن توفر لهم الحقوق والحريات والسعي الى تعديل ما جاء في الاتفاقيات السابقة ودمج هذه الاتفاقيات وتوسيع نطاق تطبيقاتها العملية والحماية التي توفرها من خلال اتفاقيات جديدة.

اذا كانت الدول تسعى لمنح اللاجئين كافة الحقوق المنصوص عليها في الاعلان العالمي لحقوق الانسان والاقرار بها في الاتفاقيات والدساتير والقوانين، فان تمتعه بهذه الحقوق لا يكون الا على اساس انساني بحت. ولا يعني هذا زوال حقه في العودة الى أرضه ووطنه. وما هذه الحقوق الا حقوقاً مؤقتة تقتضيها الكرامة الانسانية، على أن تتخذ الدول وهيئة الامم ولجانها التدابير والاجراءات لاعادة كل لاجىء الى وطنه وعلى الاخص

لاجيء الحروب. كما أن على الدول ان تتبع اجراءات من شأنها صهر اللاجئين في بوتقة الدولة المضيفة، لان مثل هذه الامور معناها تشجيع للدولة المغتصبة التثبيت والبقاء في ارض ليست لها، بل على العكس يجب أن يفهم بأن عليها الخروج من الارض المحتلة واعادتها الى اصحابها الشرعيين.

- ٤ -

حرية الرأي والفكر والمعتقد والدين.

ويقصد بها الحرية في التعبير عن الرأي كتابة وشفاهة، فقد جاء في المادة التاسعة عشرة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ما يلي:-

«لكل إنسان حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الانباء والأفكار وتلقينها ونقلها الى الآخرين باية وسيلة، ودونما اعتبار للحدود».

كما جاء في المادة التاسعة عشر من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ما يلي:

١ - لكل انسان حق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والافكار وتلقينها ونقلها الى الآخرين دونما اعتبار للحدود سواء على شكل مكتوب او مطبوع أو في قالب فني او اية وسيلة أخرى يختارها.

٢ - تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة (٢) من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز اخضاعها لبعض القيود شريطة ان تكون محددة بنص القانون وان تكون ضرورية:

أ - لاحترام حقوق الآخرين او سمعتهم.

ب - لحماية الأمن القومي او النظام العام او الصحة العامة او الاداب العامة.

حقاً ان المجتمع الذي لا تسوده سوى فكرة واحدة واطار فكري واحد ورأي مستبد واحد لا يبني شخصية الفرد وتفكيره الحر. فعلى المجتمع والدولة، من خلال تشريعاتها القانونية تشجيع عملية الحوار بين الحاكم والمحكوم، وبين الرئيس والمرؤوس، وبين صاحب العمل والعامل، وبين الأب والابن، وبين الاستاذ وتلميذه. ان الدولة التي لا رأي فيها الا لرجل واحد ليست دولة على الاطلاق. ان الحوار الدائر في الدولة انما يكسبها شخصية الدولة التي تتميز بتشجيع الصراع العقلي وتثبيط الصراع الجسدي. وان تحقيق الديمقراطية

والحرية في أي دولة من الدول لا يتم الا من خلال منح الحرية للمواطنين بالتعبير عن آرائهم في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

ويمكن تحقيق عملية الاتصال والتعبير عن الرأي عن طريق وسائل الاعلان من صحافة واذاعة وتلفاز. وتكفل حرية الرأي والتعبير طبقاً للنصوص الواردة في الاعلان العالمي لحقوق الانسان والعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية شريطة عدم اخلالها بالنظام العام.

ولكل دولة من دول العالم طريقتها في الرقابة، فبعضها يتخذ وسائل للحد من حرية التعبير بواسطة قوانين تمنع فيها افعالاً معينة كالتشهير، والتحريض على العصيان، ولكن ثمة فارق كبير بين وجود مثل هذه القوانين ووجود مكتب حكومي خاص بتدقيق كل كلمة او مخطوطة قبل نشرها، وقد تختلف الدولة ذاتها بين دولة تراقب كتابها وفنانيها، ولا تسمح بكتاباتهم أو فنهم او قد تصل حد الحكم عليهم بالسجن او منع اثارة ذلك، وهنا تصبح الرقابة مخالفة لاحكام الاعلانات العالمية والوثائق المنبثقة عنها.

الرقابة بحد ذاتها طابع مكروه وعلى الاخص عند فرضها على الاتجاهات السياسية فهي بذلك تحد من بناء شخصية الافراد وتعيدهم الى عهد العبودية القديم.

ويتميز القرن العشرين بميزة تتمتع معظم الدول في العالم بدساتير تقر كافة الحقوق والحريات الاساسية التي جاءت بها الاعلانات العالمية، والاتفاقيات الدولية، واشبعت نصوصها بعناصر الديمقراطية، الا ان كثيرا من الدول ومنها الدول العربية التي تدعى الديمقراطية نظرياً ولكنها ابعد ما تكون عنها في تطبيقاتها العملية.

واما بالنسبة للحرية في اختيار الديانة فهي كالجنسية يكتسبها صاحبها حسب اسس معينة كجنسية الاب او المواطن، يتبع الانسان ديانة والده، فان كان هندوسياً اصبح الابناء كذلك، ويمتد الامر ليشمل بقيةالاديان، وهكذا فانه لا يوجد مجال واسع لاختيار الديانة التي يريدها الفرد الا في القليل من الحالات عندما يقرر المرء قبول أو رفض أي معتقد من المعتقدات الدينية. ولكن بعض الشرائع تعاقب من يترك ديانته ويتبع اخرى باقصى العقوبات كما هو الوضع في من يترك الديانة الاسلامية من المسلمين او من يدخل الدين الاسلامي ثم يعود عنه (مرتد) حيث يعاقب بالموت. والواقع فان للفرد، اذا أردنا أن نؤمن بحرياته الاساسية الحق باعتناق ما يريد من دين أو رأي أو فكر أو أي شيء من هذا القبيل، وممارسة الشعائر الدينية على الطريقة التي يريد شريطة ان لا تمس ممارساته أي مظهر من مظاهر النظام العام الذي ينص عليه القانون.

- ٥ -

حق التصويت والترشيح

درج العقل العالمي منذ البدء على اتباع احدى الطرق الافقية او الرأسية في تسيير أموره الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويقصد بالطريقة الافقية تلك التي تشارك فيها افراد المجتمع بالسياسة العامة، عندما يتطلب الامر صناعة قرار من القرارات. وأما الطريقة الرأسية فتقتصر على من بيده السلطة، سواء كانت سياسية أم اجتماعية في صنع القرار. وفي معظم الحالات فان طبقة واحدة مثلت الفلاسفة (افلاطون) او الطبقة العمالية (ماركس) او الطبقة الارستقراطية هي التي كانت دائما تقوم بمهمة صنع القرارات. وعلى الرغم من الديمقراطية الاثينية التي ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا ومشاركة فئات الشعب في صنع القرار السياسي والاجتماعي، الا ان هذه التجربة الفريدة في التاريخ القديم لم يكتب لها الاستمرارية والدوام، فاندحرت بتفوق اسبارطة العسكري على أثينا على أثر معركة خيرونيا في القرن الرابع قبل الميلاد.

ومهما يكن من الامر فان التمثيل السياسي عن طريق التصويت والترشيح لم يتخذ طابعا تطبيقياً مثالياً بمعنى مشاركة الشعب بكامله في صنع القرار. وحتى الديمقراطية الاثينية فقد استبعدت فئات عديدة من الشعب فلم يشترك في صنع قرارات مدينة أثينا أكثر من ١/٧ السكان. وقد امتد الامر ليشمل الديمقراطيات الغربية الحديثة التي، وحتى عهد قريب، لم يكن يسمع الا لمالكي العقارات في بريطانيا بحق التصويت والترشيح. واستثنت الولايات المتحدة، حتى سنة ١٩٦٢، السود الامريكيين من هذا الحق.

بدأت بوادر التصويت والترشيح في اوروبا الغربية في بداية عصر النهضة على شكل جمعيات تمثيلية. وقد نجح النظام التمثيلي الى حد ما في انجلترا في القرن السابع عشر حيث شكلت جمعيات اعيان او جمعيات عمومية ممثلة للقرى واحياء المدن للبت في القضايا المحلية. وقد تميزت هذه الجمعيات بالانتخاب المباشر من قبل السكان القاطنين. وقد شابه هذا النظام ذلك الذي ساد اجزاء كبيرة من فرنسا في القرن الرابع عشر حيث كان يدعى سكان المنطقة الى مركز المقاطعة من أجل تعيين واختيار من ينوب عنهم في تسيير امورهم الحياتية. وكان هذا الحق لعامة الناس من الرجال والنساء.

وعندما ترسخت الديمقراطية في القرن الثامن عشر واصبح الشعب مصدراً للسلطة بدلاً من الحق الملكي الالهي الذي كان سائداً، تحولت نزعة التصويت والترشيح من

الخصوصية الى العمومية والشمول. وتطور الامر في ذات القرن عندما تبنت الدول الغربية دساتيراً مكتوبة، وأخذ حق التصويت والترشيح يمتد ويتسع بتقدم الحركة الديمقراطية ودعم الحرية الفردية والتقدم الصناعي والرأسمالي. ولكن لا بد من الاعتراف بأن قضية التصويت والترشيح الشمولي قد تطورت مع تطور الديمقراطية، ولم تكن بوجود الديمقراطية. فقد أدخلت كل من بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة والدول الاوروبية الديمقراطية، وتلك التي ورثت النظام السياسي البريطاني ككندا واستراليا ونيوزيلنده، اصلاحات على نظامها الديمقراطي. ففي عام ١٨٧٦ عندما أعيد النظر في توزيع المقاعد والغاء الرسم الذي كان لا بد للناخب من أن يدفعه، ارتفع عدد الناخبين الى حوالي مليوني شخص. وفي عام ١٨٨٤ الغيت الفوارق التمثيلية بين الارياف والمدن. وفي عام ١٩١٨ أقر حق الترشيح الشامل للرجال وللنساء على السواء، الا أنّ هذه المساواة بين الجنسين كانت تنص على ضرورة أن يكون السن القانوني للرجال عند الانتخاب ٢١ سنة وللاناث ٣٠ سنة، وقد بقي هذا الوضع في بريطانيا حتى عام ١٩٢٨ عندما ألغي برمته وخفض السن القانوني للرجال وللنساء الى ١٨ سنة[١].

واما في الولايات المتحدة الامريكية فقد تم تنظيم شروط الترشيح والتصويت في كل ولاية على حدة، الا أنه اتجه الى الشمولية في كافة الولايات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الا أن المساواة في التصويت والترشيح لم تكن كاملة بين الرجال والنساء، اضافة الى حرمان جزء غير قليل من السكان وهم القطاع العريض من السود. وظلت الديمقراطية في طريقها المتطور حتى ستينات القرن العشرين عندما سمح للسود الامريكيين بحق التصويت والترشيح[٢].

وأما بالنسبة للترشيح وتولي المناصب والوظائف العامة، فقد تطور الوضع في الدول الغربة تطوراً هائلاً إذا قارن أحد بين الوضع الحالي والوضع في القرنين الماضيين.

لقد أظهر القرن العشرين صورة التنافس الحر بين المرشحين لتولي المناصب الادارية في الدولة. ويصر النظام الانتخابي في الدول الغربية على ضرورة اختيار المرشحين كدليل على التنافس الحر وتثبيت حرية الارادة للشعب. فلكل مواطن في الدول الديمقراطية الغربية حق في اختيار المرشح اذا توافرت فيه شروط الترشيح. ودرجت الدول ذات الحزبين

١ - Alan Day, Political Parties of the world (London: Longmans, 1980).

٢ - For more details see william Moore and others, American Government and Politics: A Reader (New York: Van Nostrand Reinhold Co., 1971).

او المتعددة الاحزاب في الدول الغربية على ان يرشح الحزب أحد أعضاءه لان يقوم بمهمة التمثيل السياسي. وعلى ذلك فان للحزب في هذه الحالة قوة ونفوذ للسيطرة على الدولة بشكل كبير. فالاحزاب هي التي تختار المرشحين، وفي ظل الحزبية تصبح حرية الناخب اقل، حيث يصبح المختارون الوجهاء المحليين او الناطقين باسم المال او الدولة (كما حصل في ظل الامبراطورية الفرنسية الثانية يوم الاعلان الابيض). وفي الواقع فقد كانت الاحزاب السياسية في الغرب هي الدعامة الاساسية لعمل الديمقراطية ومسيرتها، حيث يتم الاعلان عن فتح باب الترشيح لاعضاء الحزب، ويتم اختيار العدد المطلوب من المرشحين القادرين على التنافس مع اعضاء الاحزاب الاخرى. ويعرض المرشحون برامج حزبهم الذي يعد من خلاله من ينتخبهم بتنفيذ مواد برامج الحزب.

ويجب أن يتم الاعلان عن الترشيح حيث الاعلان عنه ذو فائدة مزدوجة في الانتخابات وتتم عرض هذه البرامج على الناخبين خلال فترة من فتح باب الانتخاب. أما أولئك الافراد الذين لا يمثلون حزباً معيناً فبامكانهم أن يرشحوا انفسهم كمستقلين ببرنامج خاص بهم.

ولتحقيق أكبر قدر ممكن للمساواة بين المرشحين فلا بد من الالتزام ببنود الدساتير التي تنص على مشروعية سير الانتخابات لمنع أي تأثير مباشر، أو غير مباشر من السلطة القائمة. وتشرف لجنة قضائية منبثقة عن السلطة القضائية على سير الانتخابات لتأمين العدالة والمساواة للمرشحين ووضع تدابير قانونية للدعاية الانتخابية، ووضع تدابير متساوية، سواء كانت عن طريق الاعلانات التلفزيونية والاذاعية والصحف أو الاجتماعات والقاء الخطب في الاماكن العامة لعرض كل مرشح برنامج حزبه الانتخابي، كما هو الحال في الولايات المتحدة وفرنسا.. الخ.

والجدير بالملاحظة، ان الاعداد والاستعداد للانتخابات يتم على دروتين احدهما للدعاية ومحاولة معرفة نسبة امكانية استمرار المرشح في حملته الانتخابية على وجه التقريب، وذلك من أجل قرار المرشح الاستمرار او الانسحاب.

وقد أكد الاعلان العالمي لحقوق الانسان بأن لكل انسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة بالاعلان دون تمييز سواء كان ذلك بسبب العنصر او الجنس او اللغة او الدين او الرأي السياسي او الوضع الاجتماعي او الاقتصادي او السياسي او القانوني او الدولي للبلد أو الاقليم الذي ينتمي اليه الشخص سواء كان مستقلاً ام موضوعاً تحت الوصاية، ام غير متمتع بالحكم الذاتي او خاضعا لأي قيد آخر على سيادته[م٢].

كما أكدت المادة الحادية والعشرون بأن لكل شخص حق المشاركة في ادارة الشؤون العامة لبلده، اما مباشرة، واما بواسطة ممثلين يختارون بحرية. كما أكدت نصوص العهد الدولي الخاص في المادة الثالثة، حق المساواة بين الرجل والمرأة من حيث التمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية دون اي تمييز، واما المادة الخامسة والعشرون من الاعلان العالمي فقد جاء فيها أن:

لكل مواطن الحق والفرصة دون تمييز سواء بسبب العنصر او اللون او الجنس او اللغة او صفة الولادة او غيرها، دون قيود غير معقولة في:-

أ - المشاركة في سير الحياة العامة اما مباشرة عن طريق ممثلين مختارين بحرية.

ب - ان ينتخب وان ينتخب في انتخابات دورية اصلية وعامة، وعلى اساس من المساواة على ان تتم الانتخابات بطريق الاقتراع السري وان تضمن التعبير الحر عن ارادة الناخبين.

جـ - ان يكون له الحق في الحصول على الخدمة العامة في بلاده على اسس عامة من المساواة.

وبشأن الحقوق السياسية للمرأة فقد وضعت الجمعية العامة اتفاقية بهذا الشأن في عام ١٩٥٢ بقرارها رقم ٦٤٠ (د-٧) في ٢٠/ كانون اول وعرضت للموافقة عليها من قبل الأطراف المتعاقدين ورغبة منها في تحقيق المساواة في الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة واعترافاً منها بأن لكل انسان حق المشاركة في ادارة الشؤون الداخلية لبلده سواء تم ذلك بصورة مباشرة ام كان بواسطة ممثلين عنهم تم اختيارهم بحرية، ومن أجل ان تتاح لكل شخص في دولته الفرصة في تولي المناصب العامة، سواء تعلق الامر بالرجال ام النساء، وبالتساوي في هذه الحقوق، وذلك تطبيقاً لميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان، وبناء على هذه الرغبة اقرت المادة الاولى من الاتفاقية:

«للنساء حق التصويت في جميع الانتخابات بشروط تساوي بينهن وبين الرجال دون أي تمييز». وأما المادة الثانية فقد نصت على أن:

للنساء الاهلية في أن ينتخبن لجميع الهيئات المنتخبة بالاقتراع العام، المنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بشروط تحقق المساواة بين النساء والرجال ودون تمييز، وللنساء اهلية تقلد المناصب العامة وممارسة جميع الوظائف العامة المنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بشروط تساوي بينهن وبين الرجال دون تمييز.

وقد أكدت الجمعية العامة في الاتفاقية المتعلقة بالقضاء على جميع اشكال التمييز العنصري الصادرة بقرارها رقم ٢١٠٦ الف (د-٢٠) المؤرخ في ٢١/ كانون اول/

١٩٦٥ وفي مادتها الخامسة، فقرة-ج، قضت أيضاً بشأن الحقوق السياسية ولا سيما الاشتراك في الانتخابات - اقتراعاً وترشيحاً - على أساس الاقتراع العام المتساوي والاسهام في الحكم وفي ادارة الشؤون العامة على جميع المستويات وتولي الوظائف العامة على قدم المساواة.

وفي عام ١٩٥٦ قامت اللجنة المتخصصة بالحماية والوقاية من التمييز بوضع دراسة حول التمييز بالنسبة للحقوق السياسية وانتدبت واحداً من اعضائها كمقرر خاص لاعمال اللجنة. وفي عام ١٩٦٢ وضعت عدة قواعد عامة عن الحرية وعدم التمييز في الحقوق السياسية وقدمت للجنة حقوق الانسان لاعتمادها في المجلس المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

وفي عام ١٩٧٣ عرضت هذه المبادىء على الحكومات والمنظمات الدولية وكل الهيئات على أمل ان تتخذ خطوات جدية نحو المسائلة عن أي تمييز يتعلق بالحقوق السياسية. وفي عام ١٩٧١ قامت الامم المتحدة بنشر تقرير (اعتمد وصدق عام ١٩٧٦) بأنه لا يوجد في مجال الحقوق السياسية أي نوع من التمييز المخالف للقانون والمعاقب عليه باستثناء الوضع القائم في جنوب افريقيا. واما بالنسبة لبقية الدول فان لكل شخص الحق بالتمتع بالمساواة في الانتخاب وفرص تولي المناصب العامة والمساواة في ادارة الشؤون العامة او الحقوق السياسية.

- ٦ -

حق التنظيم النقابي

يعتبر تكوين النقابات والانضمام اليها من أكبر الضمانات التي تحمي الافراد عند مطالبتهم بحقوقهم، وتحسين اوضاعهم فيما يتعلق بالعمل وظروفه والاجور والمكافآت العادلة مقابل مساءلة اعضاء النقابة عن أي خطأ مهني.

وفي الدول الديمقراطية التي تعنى بحقوق شعبها وبخاصة فئة العمال منهم، حيث أنها الدعامة الاساسية التي يعتمد عليها اقتصاد الدولة ودفع عجلة التقدم فيها، لكل مهنة نقابة تعنى بحقوق القوى العاملة فيها وتحميها من تسلط صاحب العمل والسلطة وتنظم للعامل عمله وتتيح فرصة لكل فرد حسب كفاءته العمليه ومهارته الفنية وخبرته، وتحميه من البطالة والتمييز مهما كان نوعه.

وقد أكدت منظمة العمل الدولية في المؤتمر العام الذي انعقد في ٩/ تموز ١٩٤٩/ (د-٣١) بشأن الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي «اتفاقية رقم ٨٧» الذي دعا الى انعقاد المؤتمر مجلس الادارة مكتب العمل في سان فرنسيسكو في ١٧/ حزيران ١٩٤٨ حيث تم الاتفاق على وضع مقترحات على شكل اتفاقية تتعلق بالحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي، واستناداً لدستور منظمة العمل الدولية الذي يعترف بمبدأ الحرية النقابية كوسيلة لتحسين اوضاع العمال واقرار السلام، وكما أكد اعلان فيلادلفيا أن شرطين اساسيين لاطراد التقدم هما حرية التعبير والحرية النقابية.

وقد جاء في الاتفاقية المذكورة توصيات لصالح العمالة وأرباب العمل وأخرى تتعلق بدور التشريعات الوطنية والدولية وجميعها تهدف لحماية الايدي العاملة وحقوقها وتحد من تدخل السلطات العامة في شؤونها والحد من حقوقها المشروعة. ونصت المادة الثانية من الاتفاقية بأن للعمال واصحاب العمل الحق في انشاء المنظمة دون تمييز طبقاً لقواعد المنظمة كقيام المنظمة النقابية والاشتراك بها. ولهم الحق في وضع انظمتها ودستورها وانتخاب ممثليهم بحرية تامة ولهم جدولة ادارتها ووجوه نشاطها، ولا يحق للسلطات العامة التدخل بأي من شأنه ان يحد من حقوقهم المشروعة، ولا تسري في حقها القرارات الادارية القاضية بحلها او وقف اعمالها.

كما أوضحت الاتفاقية بان لهذه النقابات الحق في تكوين اتحادات (Federations) أو اتحادات تحالفية (Confedrations) وحق الانضمام لها، والحق في الانضمام الى منظمات دولية للعمال واصحاب العمل. كما لا يجوز اخضاعها (النقابة، او الاتحادات السابقة) لشروط من شأنها الحد من تطبيق الاحكام السابقة (٢،٣،٤) مع عدم الاخلال بقواعد القانون المحلي شأنهم شأن أي شخص من الاشخاص والجماعات المنظمة. ويترتب على ذلك أنه لا يحق للقانون المحلي أو طريقة تطبيقه الانتقاص من الضمانات المنصوص عليها في هذه الاتفاقية.

وفيما يتعلق بحماية حق التنظيم النقابي فقد جاء بصورة تعهد من قبل اعضاء منظمة العمل الدولية بحيث تكون هذه الاتفاقية نافذة وذلك باتخاذ جميع التدابير اللازمة والمناسبة لضمان تمكن العمال واصحاب العمل من ممارسة حق التنظيم النقابي بحرية.

وقد انعقد المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية في جنيف دورته الثانية والثلاثين في ٨/ حزيران ١٩٤٩، حيث وضعت من ضمن جدول الاعمال اتفاقية حق التنظيم والمفاوضة الجماعية «١/تموز ١٩٤٩، رقم ٩٨ (د-٣٢) وقد أكدت هذه الاتفاقية الى جانب الحق

في انشاء المنظمات العمالية وعدم جواز التدخل في ادارتها وشؤونها، ولها وحدها الحق في الحماية من اصحاب العمل من اللجوء الى التسلط او فصل العامل اوالاجحاف به، بسبب عضويته النقابية أو اشتراكه في انشطة نقابية خارج ساعات العمل او خلال هذه الساعات بموافقة صاحب العمل، وحماية هذه المنظمات النقابية من أي تدخل او اية تصرفات ناتجة عن تدخل المنظمات بعضها بالبعض الآخر او خضوعها لهيمنة صاحب العمل.

وفي ٢ حزيران عام ١٩٧١ دعى مجلس ادارة مكتب العمل الدولي المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية للانعقاد في الدورة السادسة والخمسين في جنيف من أجل وضع اتفاقية خاصة بممثلي العمال لتوفير الحماية والتسهيلات لهم في المؤسسة (النقابة). واعتمد المجلس الاتفاقية رقم ١٣٥ (د-٥١) تاريخ ٢٣/ حزيران عام ١٩٧١، مستندين الى احكام اتفاقية حق التنظيم النقابي والمفاوضة الجماعية لعام ١٩٤٩، والتي جاء فيها بنصوص تهدف إلى حماية العمال من أية اعمال تمييزية على صعيد استخدامهم او تمس بحريتهم النقابية والمؤتمر، اذ يرى تحمله هذه الحماية فانه يرى وضع مقترحات بصورة اتفاقية تهدف توفير الحماية والتسهيلات لممثلي العمال في المؤسسة، حماية فعالة من أية اجراءات يمكن ان تنزل بهم الضرر، كالفصل بسبب حقهم او نشاطهم كممثلي عمال، او عضويتهم النقابية او مشاركتهم في انشطتها طالما كان عملهم مشروعاً.

وقد حددت الاتفاقية المقصود بعبارة ممثل العمال «بانهم الاشخاص الذين تعترف لهم القوانين او الممارسات الوطنية بهذه الصفة سواء أكانوا: ممثلين نقابين، أو ممثلين معنيين او منتخبين من قبل النقابات او من قبل اعضاء هذه النقابات أو ممثلين منتخبين، أي ممثلين انتخبتهم عمال المؤسسة بحرية طبقا لاحكام القوانين او اللوائح المحلية او الاتفاقيات الجماعية.

وقد أضاف المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية في دورته الرابعة والستين، الذي عقد في ٧ يونيه عام ١٩٧٨، اتفاقية رقم ١٩٧٨/٦/٤٧/١٥١ (د-٦٤) الى حماية حق التنظيم النقابي اجراءات للموظفين في مجال الخدمة المدنية والخدمة العامة.

وحيث أن الاتفاقيات السابقة لم تتناول حقوق الموظفين فقد عمدت الى توسيع نطاق الحقوق لتشمل الموظفين العاملين في جهاز الادارة العامة. وقد لاحظت منظمة العمل الدولية اتساع مجال الخدمة العامة في معظم دول العالم، وخاصة دول العالم الثالث الذي يعتمد قطاع عريض من شعبها في العمل على أجهزة الدولة الادارية فقد وسعت نشاطاتها وتوصياتها لتشمل وظائف الحكم المركزي والحكم المحلي، وبوظائف السلطات

الاتحادية وسلطات الولايات والسلطات الاقليمية، وبالمؤسسات المملوكة للدولة ومختلف اصناف الاجهزة العامة المستقلة وشبه المستقلة. ورأت المنظمة الدولية ان الحاجة ماسة لرسم متوازنة بين حق السلطة القائمة وحقوق الموظفين العاملين في أجهزة السلطة الادارية الحاكمة.

وقد تناولت الاتفاقية توضيح معنى مصلطح «الموظف العمومي»، حيث بينت ان الموظفين العموميين هم الاشخاص الذين تستخدمهم السلطة السياسية الحاكم كجهاز من الموظفين الذين يربطون بينها وبين الشعب عن طريق تقديم الخدمات لهم مقابل توثيق العلاقة بين الشعب والدولة. ونادت المنظمة ايضاً ضرورة أن تحدد القوانين واللوائح المحلية والضمانات الواردة في هذه الاتفاقية على العاملين ذوي المستويات العليا، والذين تعتبر وظائفهم في العادة من وظائف رسم السياسات والادارات الوجيهة، او على العاملين الذين تكون مهامهم ذات طبيعة بالغة السرية. ومدى انطباقها على القوات المسلحة والشرطة. كما أوضحت الاتفاقية المقصود بمنظمة موظفين عمومين» وهي أية منظمة، ايا كان تشكيلها هدفها تعزيز مصالح الموظفين العمومين والدفاع عنها.

وقد ركزت هذه الاتفاقية على حقوق موظفي الدولة من حيث أن يكون توظيفهم مرهوناً بعدم انتمائهم الى نقابة او التخلي عن عضوية نقابة او الفصل من العمل بحجة انتماء الموظف لنقابة ما، او اشتراكه في نشاط ما. ونصت الاتفاقية ايضا على عدم تدخل السلطات العامة في تنظيمهم والهيمنة على المؤسسة بادارتها واعمالها ونظامها. او مدها بالمال والمساعدة لتبقى خاضعة لهيمنة السلطات العامة.

وأوضحت بأنه يجب منح ممثلي المنظمات (الموظفين العمومين) التسهيلات التي من شأنها تسيير العمل بفاعلية وسرعة خلال ساعات العمل وخارجها دون ان يؤدي ذلك الى ما يضعف هذه الفعاليات في الادارة المعنية. وكما اوضحت الاجراءات التي من شأنها تحديد احكام وشروط الاستخدام، وتسوية المنازعات الناجمة عن البت في احكام وشروط الاستخدام دون ان يخل بما يتناسب والظروف الوطنية عن طريق الوساطة والتحكيم والتوفيق المحايد على نحو يكفل ثقة الطرفين.

ونظرت هذه الاتفاقية الى امور اخرى لم تتطرق اليها الاتفاقيات السابقة وهي توفير وحماية الحقوق المدنية والسياسية للموظفين العموميين شأنهم شأن غيرهم، تلك الحقوق التي لا غنى عنها لممارستهم الحرية النقابية ممارسة اعتيادية، دون جعل ذلك مرهوناً بالالتزامات الناشئة عن مركزهم وطبيعة وظائفهم.

الفصل التاسع
الحقوق الاجتماعية والاقتصادية

لا يقاس جمال المكان الذي يعيش فيه الانسان الا بمقدار ما فيه من أمن واستقرار اجتماعي واقتصادي.

الكاتب

- ١ -

تمهيد

درج الانسان منذ أن هبط الى هذه الأرض على حد قول سفر التكوين أو منذ أن ترك ملجأه من على الأشجار فيما يقول توينبي في كتابه تاريخ البشرية The Mother Earth وهو دائم البحث عن الأمن والاستقرار. ويندرج تحت مفهوم الأمن كل ما يتعلق باستمرار وجود الانسان كانسان قادر على التعامل مع ذاته ومع الآخرين ومع الطبيعة ومع ما وراءها. فالأمن الغذائي والنفسي والعقلي والعلمي والعملي والسكني والصحي وما الى ذلك من الأسس التي تزود ملكات الانسان على تجاوز تناقضات الوجود الذي يعيش فيه وينتقل من حال الى آخر. واذا كان انسان العصور القديمة قد وجد أمنه في تأمين قوته وتحصين مأواه في كهف أو الى جذع شجرة ليأمن من الجوع أو هجوم الحيوانات الكاسرة عليه، فان انسان العصور الحديثة يجد الأمن في ضمان مستوى معيشي كريم، وحياة اجتماعية واقتصادية تضمن له الراحة والاطمئنان، وتجنبه حوادث العمل والمرض والعجز والشيخوخة والوفاة وما الى ذلك.

واذا كانت الحياة الجمعية في العصور القديمة قد ضمنت أمن الأفراد من خلال الحياة القبلية أو من خلال الجماعة الدينية أو من خلال العقيدة الواحدة والفكرة التي جمعت الأفراد في وحدة واحدة فقد تغير الحال منذ ظهور الفردية وأفكار القرن الثامن عشر التي رأت في الفرد قدرة على الاستمرار دون الاعتماد على غيره. ولكن الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية الجديدة التي نمت وترعرعت في أعقاب الثورة الصناعية، برهنت على ضعف

الانسان وعدم قدرته القضاء على الفقر والمرض والقلق والخوف من المستقبل. وتزداد هذه الحالة مع تقدم الحياة وتطورها الأمر الذي يدفع الانسان الى مزيد من العمل لتحقيق ذاته. وقد عبر جان جاك روسو عن هذا الوضع الجديد بالقول:

> لقد بدأت مأساة الانسان تتضخم أكثر فأكثر منذ اللحظة التي احتاج فيها الفرد الى التعاون مع الآخرين، ومنذ اللحظة التي شعر فيها الفرد بأن ما يحصل عليه من عمله لا يكفي سد احتياجاته على الاطلاق، ونتيجة لتفاوت العمل ظهرت قضية اللامساواة، ومنذ اللحظة التي سيّج أول فرد قطعة من الأرض وادعى أنها له وصدّقه الآخرون، دخلت الملكية في خضم العلاقات الانسانية وأصبح العمل ضرورة تستلزمها مقتضيات الحياة، وتحولت الأراضي الشاسعة من غابات الى مزارع يانعة يرويها الانسان بعرق جبينه، وكلما انبتت الأرض محاصيلها الطيبة، تزايدت حالات الرق والاستعباد واللامساواة[1].

ومهما صح في قول روسو الا أن أحداً لا بد له من أن ينظر الى مسيرة التاريخ التي تهدف بطبيعة الحال الى الوصول الى وضع أثري من الأوضاع السابقة. ولو أن الأمر بخلاف ذلك لما عمد الانسان الى البحث لاكتشاف القوانين الطبيعية التي تسهل له عملية التكيف مع البيئة التي يعش فيها. الا أن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن التطور والتقدم يصاحبه على الدوام بعض القضايا والمشاكل التي يحاول الانسان حلها أيضاً. ومن ضمن هذه القضايا تلك التي يتحدث عنها روسو من عبودية ولامساواة. ان القضاء على عاهات المجتمع هذه لا تتم الا بحماية حقوق الانسان وهو أمر من الأمور التي لا تتم الا من خلال تعقل البشرية من خلال اكتشافها لقوانين تكفل حماية حقوقها. فعلى الرغم من وجود أولئك الذين صبوا غضبهم على عصر الآلة الجديد، الا أن آخرين قد نظروا الى الآلة بمنظار يحقق من خلال سعادة الانسانية على المدى الطويل، بل زادوا على ذلك بأن رأوا العصر الذهبي الانسان الكامن في المستقبل عوضاً عن الماضي. فقد حلم كل من سان سيمون ووليم جودون وتوماس مور وتشارلز فوريه، وحلم الفارابي من قبلهم بمجتمع يخلو من مآسي البشرية ويطول فيه عمر الانسان ليصل الى مئة وثلاثين عاماً يقضي معظمها في الراحة والاستجمام. وقد بالغ البعض في حب المستقبل ليرى فيه تغيير السلوك الانساني

---

(١) Jean - Jacques Roussean, The Social Contract and the Discource on the Origin of Inequality, edited by Lester Crocker, (New York: Washington Square Press, 1967), ".169.

والحيواني على السواء، حتى أن أسد المستقبل سيكون خادماً مطيعاً للانسان وتتحول الأنهار الى شراب الليمون[1].

وينكر سان سيمون أن تكون الصناعة سبب تعاسة الانسان المتمدن، ويؤكد أن الصناعة سبب أساسي في حفظ المجتمع وحمايته، ولكن عدم دراية الانسان أدى الى سوء الوضع الاجتماعي، والشعور بالقلق وعدم الاستقرار، الأمر الذي أدى الى استغلال الانسان لأخيه الانسان واستغلال الانسان لموارده الطبيعية، فلو ان البشرية وجهت قواها وطاقاتها للسيطرة على الطبيعة واستغلال الموارد بطرق علمية فان ذلك سيؤدي الى اعادة التوازن الطبقي ويتحقق الأمن والحرية لكل البشرية.

ومع هذا أو ذاك فان أحداً لا يستطيع تناسي ما أدت اليه الثورة الصناعية من استخدام الآلات الكبيرة في الصناعة والمشروعات الصناعية والتجارية الضخمة التي أدت بدورها الى جلب التعاسة والشقاء للعامل من جراء ما قام به أرباب العمل من استغلال لجهوده دون شفقة أو رحمة، وما أرهق به جسده من ساعات العمل الطويلة مقابل أجر لا يكفي أود نفسه، مما حط من كرامته وانسانيته.

ومن الأسباب التي أوصلته الى هذا، نظام الحرية الاقتصادية والقانونية (التي جاءت بها الثورة الفرنسية ١٧٨٩) وفي أعقاب الثورة الصناعية التي ظهرت في بريطانيا في نهاية القرن الثامن عشر والتي كان من نتائجها:

١ - اقرار الحريات الفردية - كالحرية الاقتصادية.

٢ - ارساء مبدأ عدم تدخل الدولة بالشؤون الاقتصادية والمالية الفردية.

٣ - الغاء الطوائف والتكتلات والجمعيات العمالية - عدا الخيرية منها - بحجة أنها تقف حجر عثرة أمام حرية العمل والتقدم الاقتصادي. وقد أدت هذه الحرية الى تمكين أرباب العمل من استغلال جهود العمال الذين كانوا يذعنون في الغالب لشروطهم نتيجة العوز والحاجة والخوف من الجوع.

وعلى ضوء المساوىء التي جلبها النظام الفردي، أخذ الاتجاه نحو التقييد من حرية الأفراد والسماح للدولة في التدخل والتنظيم - العلاقات بين العامل ورب العمل - لحماية العمال من جميع المخاطر التي تهدد أمنهم واستقرارهم. وكانت الدعوة الاصلاحية من قبل مذاهب ونقابات العمال، ورغم الاختلاف المبدئي فيما بينها بالنسبة لنظام التدخل،

---

(١) For more details on the utopians in general see Alexander Gray, The Socialist Tradition (London: Longmans, Green & Co. 1946).

الاّ أنها التقت عند هدف معين هو منع استغلال أصحاب رؤوس الأموال لجهود الطبقة العاملة، والسعي لاصلاح حالها - وتطور الوضع بمراحل حتى وصل الى الهدف المنشود وهو - الضمان الاجتماعي - كنظام يحمي العامل من مخاطر المرض والعجز. وعلى ذلك فان نظام الضمان الاجتماعي نظام يهدف للحماية الاجتماعية من مخاطرها التي تسبب قلقاً في حياة الفرد ثم الجماعة، وتخل توازن المجتمع نتيجة لاختلال قوى ونشاط أفراده.

ان مساعي الانسان من أجل الأمن والاستقرار كانت وما زالت قضية الانسانية والمجتمعات البشرية من أجل ترسيخ وحدة المجتمع الواحد وتمتعه بالأمن والسعادة لكل أفراده. والعمل احدى الوسائل التي تكفل للانسان أمنه واستقراره، الى جانب ما يرثه عن أبويه أو ما كان قد ادخره في شبابه (اذا كان كهلا). واذا لم يجد عملاً طلب العون والمساعدة. وعلى هذا الأساس كان لا بد من قيام مؤسسات اجتماعية تضمن له مستوى معيشي جيد.

وفي الواقع فقد عرف الانسان المؤسسة العائلية منذ وجوده على هذه الأرض، وقد أقام التعاون العائلي بين أفراد الأسرة الواحدة من أجل أمنه واستقراره وحفظ كيان الأسرة التي اتسعت وشكلت القبيلة والقرية والمدينة. هذا الاتساع السكاني والتقدم التكنولوجي الذي ساهم في ايجاد الدولة من جهة وايجاد الجمعيات الخيرية التي تقدم المساعدة للمحتاج من جهة أخرى. وقد وجدت هذه الجمعيات في العصور القديمة والحضارات القديمة كالحضارة البابلية والآشورية والفرعونية والصينية. وطورت الحضارة اليونانية نظاماً اجتماعياً يعتمد عليه المواطن اليوناني الذي لم يعمل بل تتكفل به خزينة الدولة، وكانت اليهودية قد سبقت الحضارة اليونانية في انشاء جمعيات تسهر على مصالح أفرادها، ووجدت الحركات الاشتراكية القديمة التي كانت تدعو لوحدة الجماعة ومساعدة المحتاج، وساهمت المسيحية والاسلام في قيام مؤسسات اجتماعية تهدف الى اعانة الفقير والعاطل عن العمل. وعرفت أوروبا في العصور الوسطى نظام الطوائف الحرفية التي ضمت اليها أفراد الحرفة الواحدة من أجل حماية مصالح أفرادها كوضع شروط العمل في المهنة، والتعاون المتبادل بين أفرادها مما ساعد على ظهور النقابات المهنية وتقدم الصناعة واتساع نشاط الطبقة العمالية.

ومع ذلك فان الأوضاع العملية في ظل التقدم الرأسمالي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت تسير من سيء الى أسوأ، الأمر الذي أدى الى انتشار الفقر والفاقة

والمرض على نطاق واسع. وعلى ذلك فقد ظهرت الحركات الاصلاحية الداعية لتفادي الأمر. وانبرى المفكرون ورجال الاصلاح والاقتصاديون لوضع نظريات تفسر الأوضاع القائمة وتقترح الاصلاحات الضرورية لبناء المجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي الذي يكفل القضاء على هذه الأوضاع السيئة. وكان الغالبية العظمى من هذه الأفكار والآراء تدور حول كيفية توزيع الثروة توزيعاً عادلاً، وتقنين المنافسة الحرة التي تدفع رجال الأعمال الى زيادة ثراواتهم على حساب فقر الآخرين كتخفيض الأجور واستثمار قوة النساء والاطفال بأجور بخسة، وزيادة ساعات العمل. فقد كان العامل يعمل ١٥ ساعة يوميا، وكانت أجرة المرأة تعادل ٣/٢ اجرة الرجل، ويتقاضى الأطفال ربع أجورهم. وقد لعبت الآراء الاصلاحية دورا في منع الأطفال من العمل، واقرار عطلة اسبوعية، وتحديد ساعات العمل، وحرية انشاء اتحادات عمالية، وفرضت تقديم ضمان اجتماعي من قبل أصحاب العمل لعمالهم في حالات البطالة والعجز والشيخوخة والمرض[٢]. وكانت بعض الحركات الاصلاحية أكثر رديكالية من غيرها. فبدلا من أن تنظر الى اصلاح النظام الرأسمالي من الداخل عمدت الى تحطيمه وبناء مجتمع اشتراكي بدلاً منه. ففي المنشور الشيوعي الذي نشره كل من كارل ماركس وفردريك انجلز سنة ١٨٤٨ فقد نص صراحة على أن «تاريخ الشعوب ما هو الا تاريخ الصراع بين طبقاته»، بين طبقة العمال وطبقة الرأسمالية، بين من يملك وسائل الانتاج وبين من يملك قوة العمل فقط[٣].

ترى الماركسية، نتيجة استقراءها للتاريخ البشري، أنه لا بد للنظام الاشتراكي ان يخلف النظام الرأسمالي بسبب تناقضات النظام الرأسمالي. هذا التغيير في الانتقال انما هو كتغيير حتمي ناتج عن تناقض طبقات المجتمع الرأسمالية والعمالية. ولكن النظام الرأسمالي كان قادراً على التعلم من أخطاءه وتعلم أكثر من نقد الماركسية له واستطاع أن يتجاوز ذاته. فما أن حل النصف الثاني من القرن العشرين حتى أخذ النظام الرأسمالي حل قضاياه الاقتصادية وأخذ النظام الاشتراكي في التراجع.

---

(١) Ibid. p. 168.

(٢) for an excellent description of the economic development in the west since the Middle Ages through the analysis of the Political Economic Thinkers see Robert Heilbroner, The Worldly Philosophers (New York: Simon & Shuster, 1961).

(٣) Ibid. See also The Communist Manifesto (Moscow: Progress Publishers, 1977) Needless to say that all Marxist Publications revolve around the conflict between the capitalists and the prolitariate who, according to Marxism, will be victorious.

- ٢ -

حق العمل والشؤون العمالية

لقد وافق ظهور التأمينات الاجتماعية اهتمام دولي بشؤون العمال وحمايتهم فتأسست في باريس عام ١٨٨٩ المؤسسة الدولية للتأمين الاجتماعي لبحث اصابات العمل والتأمين الاجتماعي، وبحث مشاكل العمال وايجاد حلولها، كما عقدت عدة مؤتمرات وأصدرت النشرات الدورية، ونظمت الحلقات الدراسية لهذا الغرض، وقد استرشدت بقراراتها عند اصدار تشريعاتها العمالية، بعض الدول، منذ أواخر القرن الماضي، وأوائل هذا القرن، وعقدت بتأثيرها عدة اتفاقات دولية لتطبيق مبدأ المعاملة بالمثل، بشأن حماية العمال وتعويضات اصابات العمل واعانات التأمين الاجتماعي.

تأسست الجمعية الدولية للحماية القانونية للعمال عام (١٩٠١) في بازل بسويسرا للعمل على تحقيق التقدم الاجتماعي وتحسين أحوال العمال والعمل عن طريق علمي. وقد ساعدت على عقد عدة اتفاقيات دولية بشأن حماية العمال، منها ما يتعلق بتحريم تشغيل النساء ليلاً في الصناعة، ومنها ما يتعلق بتحريم استعمال الفسفور الأبيض بصناعة الكبريت. كما أعدت الجمعية مشروعي اتفاقين: الأوّل يمنع اشتغال الأحداث في الليل، والثاني يتعلق بتحديد ساعات عمل النساء والمراهقين، بعشر ساعات يومياً. وتتالى تأسيس الجمعيات كالجمعية الدولية للتأمين الاجتماعي عام ١٩١٠، وجمعية دولية أخرى لمكافحة البطالة، وفي عام ١٩٢٥ انضمت هاتان الجمعيتان مع الجمعية الدولية لحماية العمال القانونية وأصبح اسمها جمعية التقدم الاجتماعي، قصرت أعمالها على بعض الشؤون العمالية.

وفي عام ١٩١٩ تأسست منظمة العمل الدولية (International Labour organisation) (I.L.O.) من ممثلي العمال وأصحاب العمل والحكومات واتخذت مقراً لها في جنيف عام ١٩٢٠، وقد اهتمت هذه المنظمة بتحسين ظروف العمل وحماية العمال والاعتراف بمبدأ تكوين النقابات وتضم التمرين والتعليم الفني وغير ذلك من الوسائل.

ويبدو واضحاً أهدافها من نص المادة (٤١) من دستور هذه المنظمة التي جاء فيها:-
أ - عدم جواز اعتبار العمل مجرد أداة أو سلعة للانجاز.
ب - الاعتراف لكل من العمال وأصحاب العمل بحق تكوين الجمعيات والنقابات.

جـ - وجوب اعطاء العامل أجراً كافيا يسمح له بالاحتفاظ بمستوى معقول للمعيشة.
د - الأخذ بيوم العمل ذي الثماني ساعات أو الأسبوع ذي الثماني والأربعون ساعة.
هـ - تقرير حق العامل في يوم راحة أسبوعياً.
و - منع تشغيل الأطفال، ووضع نظام لتشغيل الأحداث من الجنسين، بحيث لا يعوق نموهم الجسماني ولا يحول دون تعليمهم.
ز - المساواة بين أجور الرجال والنساء في الأعمال المتكافئة في القيمة.
ح - ضمان معاملة اقتصادية عادلة للعمال الأجانب المقيمين اقامة قانونية في داخل كل دولة.
ط - وجوب انشاء نظام للتفتيش في كل دولة تشترك فيه النساء للاشراف على تنفيذ تشريعات العمل.

وقد أضافت هذه المادة الى القائمة المذكورة اعلاه هدفاً يتعلق بتحقيق رفاهية العمال الاجراء اقتصادياً وثقافياً ومعنوياً[1].

ارتبطت هذه المنظمة في بادىء الأمر بعصبة الأمم ثمّ بهيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ عندما اعتبرت هيئة الأمم المنظمة الجديدة المشرفة على المجتمع الدولي، وتحقيقاً لهذا الغرض عدلت منظمة العمل الدولية دستورها حتى تقطع صلاتها بعصبة الأمم، لتصبح أحدى المنظمات المتخصصة المتفرغة من هيئة الأمم، وفي عام ١٩٤٦ وقعت اتفاقاً مع المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع لهيئة الأمم. وبموجب هذا الاتفاق اعتبرت منظمة العمل الدولية منظمة متخصصة مستقلة ملحقة بهيئة الأمم.

وفي الدورة السادسة والعشرين المنعقدة في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الامريكية في ١٠ أيار عام ١٩٤٤ صدر عن المنظمة اعلان رسمي يعرف باعلان فيلادلفيا (Pheladelphia Declaration) تضمن برنامجاً جديداً للمنظمة يتناسب مع الأوضاع والمتطلبات المستجدة، بديلاً عن نص المادة (٤١) السابقة.

وبموجب هذا الاعلان أصبح من اختصاص منظمة العمل الدولية تشغيل الأيدي العاملة، وتوفير فرص العمل للجميع، وتحسين العلاقات العمالية، وضمان الأجور العادلة المتناسبة مع الكفاءة والحاجة وتنظيم أوقات العمل وظروفه ورفع مستوى المعيشة، وضمان

---

(١) I.L.O., International Conventions and Recommendations 1919 - 1981, (Geneva: ILO office, 1985). First Publish 1972.

تكافؤ الفرص في الميدانين التعليمي والحرفي[1].

ولم يقتصر اعلان فيلادلفيا على تقرير حق منظمة العمل الدولية في الشؤون الاجتماعية فقط، بل امتد الى بحث الشؤون الاقتصادية والمالية، كما أصبح من حقها أن تطالب باشراك العمال وأصحاب الأعمال في وضع وتطبيق السياسة الاقتصادية كما يساهمون في توجيه السياسة الاجتماعية.

وقد أكدت المادة (٢٥) من الاعلان العالمي لحقوق الانسان أن:

١ - لكل شخص حق في مستوى معيشي يكفي لضمان الصحة والرفاهية له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والمسكن والعناية الطبية، وصعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية أو غير ذلك من الظروف الخارجة عن ارادته والتي تفقده أسباب عيشه.

٢ - للأمومة والطفولة حق رعاية ومساعدة خاصتين، ولجميع الأطفال حق التمتع بذات الحماية الاجتماعية سواء ولدوا ولادة شرعية أو غير شرعية[2].

وقد تناولت المادة الثانية عشر من العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الحقوق الاجتماعية والصحية على نطاق أوسع وأشمل مؤكدة على وجوب المحافظة على الأمن والاستقرار الاجتماعي والصحي لكافة أفراد المجتمع حيث جاء فيها:-

١ - تقر الدول الأعضاء في هذا العهد بأنّ لكل انسان حق التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن تحقيقه.

٢ - تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف في هذا العهد اتخاذها لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق، تلك التدابير اللازمة من أجل:

أ - خفض معدل المواليد وموتى الرضع وتأمين نمو الطفل نمواً صحياً.

ب - تحسين جميع جوانب الصحة البيئية والصناعية.

جـ - الوقاية من الأمراض الوبائية والمستوطنة والمهنية والأمراض الأخرى وعلاجها ومكافحتها.

د - تهيئة ظروف من شأنها تأمين الخدمات الطبية والعناية للجميع في حالة المرض[3].

---

(١) Ibid.

(٢) الامم المتحدة، صكوك دولية، (نيويورك: منشورات المنظمة الدولية، ١٩٨١)، ص٤ .

(٣) المرجع السابق، ص ٩ .

ونظراً لاتساع نشاط منظمة العمل الدولية وشموله جميع الميادين الاقتصادية والاجتماعية والصحية والادارية والفنية العلمية والعملية المتصلة بشؤون العمل والعمال، دفعت الحاجة الى توكيل تسيير الشؤون الأخرى لمنظمة أخرى تتفرع عنها تعنى بالشؤون الاجتماعية للعمال. أسست عام ١٩٢٧، وتطورت عام ١٩٤٧ وعرفت باسم الجمعية الدولية للضمان الاجتماعي، ومقرها في جنيف، وهدفها بحث جميع الأمور المتعلقة بالضمان الاجتماعي والعمل على تحسين الوسائل والطرق المؤدية الى تأمين الأفراد ضد المخاطر والحاجات الاجتماعية المختلفة.

- ٣ -

الضمان الاجتماعي والصحي

عرّف المشرع الدولي الضمان بأنّه «تأمين دخل معين يحل محل الكسب عندما يتقطع بسبب البطالة والمرض والاصابات والشيخوخة والموت أو يقوم بتغطية النفقات الاستثنائية التي تنجم عن الزواج والولادة والوفاة، على أن يكون ذلك مقروناً بالعمل على انهاء حالة انقطاع الكسب بأسرع وقت ممكن». أو الضمان المعطى لكل مواطن ليكون قادراً على جميع الأحوال على تأمين وسائل العيش له ولعائلته بصورة لائقة محترمة[1].

وتؤكد المادة (٢٢) من اعلان حقوق الانسان على أنّه لكل انسان بصفته عضواً في الجماعة الحق في الضمان الاجتماعي، كما عرفت المادة (٢٥) منه مفهوم الضمان الاجتماعي بأنه:

«لكل شخص الحق في مستوى لائق من المعيشة لتأمين صحته وسعادته وعائلته، خاصة من حيث الغذاء والكساء والمأوى والخدمات الطبية والاجتماعية الضرورية، وله الحق في الضمان في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة، وفقد وسائل العيش الأخرى نتيجة الظروف الخارجة عن ارادته، كما أنّ للأمومة والطفولة الحق في الاعانة والمساعدة اللازمة المخصومة، وأنّ جميع الأطفال يتمتعون بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانوا قد ولدوا من زواج أو من دون زواج[2].

---

(١) الموسوعة البريطانية، تحت عنوان «الضمان الاجتماعي».

(٢) الأمم المتحدة، «صكوك دولية»، الاعلان العالمي لحقوق الانسان، م٢٢ و م٢٥ .

ويعود ظهور الضمان الاجتماعي نتيجة فشل نظام التعاون الاجتماعي ونظام التأمينات الاجتماعية السابقة في تحرير الناس من الحاجة والعوز، وفي صيانة القوة الانتاجية واعادة القدرة على العمل بالنسبة للعجزة. ويرجع سبب فشل هذه الأنظمة الى اقتصارها على بعض أنواع من المخاطر والحاجات لفئات معينة من الناس بالاضافة الى عدم كفاية تقديماتها. ممّا أدى الى الحاجة لنظام شامل للقضاء على الحاجة والحرمان، وحماية الناس، وبخاصة لدى الطبقة الفقيرة، عن طريق توفير الخدمات الوقائية والعلاجية، وتوفير أسباب الكسب والعيش والراحة للجميع، على أساس من الحاجة والمساواة الاجتماعيتين، فكان نظام الضمان الاجتماعي. وقد ساعد على ظهور الضمان ألاجتماعي كنظام يسعى الى تحرير الناس من الفقر والحرمان، وضمان أمنهم واستقرارهم، ظهور العمال في المجتمع كقوة اقتصادية وسياسية، مما أدى الى التأثير على السلطة الحاكمة بحيث أصبحت السلطة تخشى قوة العمال الفعلية وبخاصة بعد نجاح الثورة الشيوعية في روسيا، ودعوتها لنظام تأمين وحماية المواطنين عام ١٩١٧ . كما ساعدت الدراسات والأبحاث والمؤتمرات التي قامت بها منظمة العمل الدولية والجمعية العمومية للضمان الاجتماعي، منذ سنة ١٩١٩ و ١٩٢٧، بوضعها البرامج الشاملة الموحدة للضمان الاجتماعي الشامل. أضف الى ذلك فإن الازمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد ساعدت على خلق جو مناسب للدعوة الى الاصلاحات الاجتماعية وقد أدى ذلك الى الأخذ بالضمان الاجتماعي في حل مشكلتي الامن الاقتصادي والاجتماعي للافراد. ان الازمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٢٩، وما سببته من بطالة وكساد، دفع بريطانيا الى اتخاذ قرار بمساعدة العاطلين عموماً - منذ عام ١٩٣١ - كما أصدرت الولايات المتحدة قانون الضمان الاجتماعي ضد البطالة والشيخوخة، وأعلنت نيوزيلندا قانون اعانة البطالة كمساعدة عامة في عام ١٩٣٠ ثم أصدرت تشريع الضمان الاجتماعي في عام ١٩٣٨ . وقد تم تطوير أنظمة الضمان الاجتماعي بعد الحرب العالمية الثانية في بعض الدول وعلى الاخص في بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا[١]. وأما في الدول العربية فان تجارب تطبيق قوانين الضمان الاجتماعي ما زالت في بداية الطريق.

يهدف الضمان الاجتماعي الى تقليل الاسباب التي تقلق الانسان وتجرده من الراحة والامان، ويعمل على حمايته منها والتغلب عليها، وذلك عن طريق ايجاد الوسائل الوقائية

---

(١) الموسوعة البريطانية، ذكرت أعلاه.

والعلاجية وتقديم الاعانات النقدية عند الافتقار من أجل تمكين الانسان من أسباب الطمأنينة ويعطيه القوة على الحياة والعمل المثمر.

ويعمل الضمان الاجتماعي على حماية الأفراد من الفقر والعوز عن طريق ضمان قدرتهم على العمل وتهيئة وسائل الكسب. وتقديم المساعدات الطبية والمالية للمرضى والعجزة والشيوخ لمواجهة الوضع الذي هم به، وتقديم الاعانات للمعيلين وذلك لتمكينهم من القدرة على النهوض بأسرهم ومراعاة الامومة والطفولة، كما يقوم باعالة الأرامل والأيتام بغرس الطمأنينة في النفوس ويبعد شبح الرعب والخوف من خفايا الأيام.

الضمان الاجتماعي هو ضمان عام، بواسطته تسعى الدولة لتحقيق أهداف المجتمع في التنمية والأمن الاجتماعيين، وهو يعتبر أداة من أدوات السياسة الاجتماعية في يد الدولة، تستعين به لتحقيق النفع العام، وليس اداة في يد الافراد لتحقيق منافع خاصة. وعلى ذلك يلاحظ أنّ الطابع القانوني للضمان الاجتماعي الزامي وهذا أمر طبيعي طالما الهدف منه حماية فئات من المواطنين تلزم حمايتهم لحماية المجتمع ذاته وتوفير الأمن والاستقرار ودفعاً لكل ما من شأنه الاخلال بتوازن المجتمع ونشاط أفراده، بحيث لو ترك الامر لفئات معينة من الشعب لا يتحقق المطلوب.

ويختلف الضمان الاجتماعي عن التأمين التجاري، حيث أن هذا الأخير يقوم على نظام فردي يلجأ به الفرد التاجر لحماية نفسه بمفرده ضد خطر معين مقابل ما يدفعه من أقساط، وبهذا يكون الطابع القانوني له اختياري، متروك لأمر الفرد أن اراد أن يحقق الحماية، كما يتوقف على قدرته على دفع ما هو مطلوب منه.

يقع عبء التأمين في التأمين التجاري على طالب التأمين، في حين يقع عبء الضمان الاجتماعي على العمال وأرباب العمل والدولة[1].

وعلى ذلك يمكن أن تكون الاهداف التالية ما تصبو اليه قوانين الضمان الاجتماعي:

١ - رعاية الطبقة العاملة حيث البحث عن وضع اجتماعي واقتصادي أفضل بناء على التطورات الفكرية والاوضاع الاقتصادية الجديدة والحياة السياسية المتقلبة باستمرار، فالضمان في هذه الحالة وضع لخدمة الفئات التي تحتاج الى نهوض اجتماعي واقتصادي وحماية صحية وعناية الامومة والطفولة والعجزة والشيوخ وضمان حد أدنى من الدخل المنتظم في حالات الانقطاع عن العمل بسبب المرض والعجز والشيخوخة والبطالة.

---

(١) المرجع السابق.

ويقدم الضمان الاجتماعي في مجال الرعاية الصحية الخدمات الوقائية والعلاجية من أجل حماية الأفراد من التعرض للامراض وانقاذ الافراد من مخاطرها ضمانا للمساهمة في الانتاج والعمل والتقدم الاقتصادي.

٢ – تضييق الهوة بين الطبقات الثرية والطبقات الفقيرة حيث لعب الضمان الاجتماعي دوراً في التأثير على الكثافة السكانية في منطقة دون أخرى أو يؤثر في الهيكل السكاني من حيث العدد. فالدول التي تعاني من نقص في عددها تعمد الى تشجيع الانجاب من خلال الضمان الاجتماعي، والدول التي تعاني من زيادة سكانية تعمد الى حجب الضمانات الاجتماعية التي تساهم في الانجاب وهكذا.

٣ – اتساع سوق العمل حيث يلعب الضمان الاجتماعي دوراً في استقرار الأوضاع الاقتصادية لدى الطبقات الفقيرة يؤدي الى مزيد من الاستهلاك الأمر الذي يوسع من نطاق سوق العمل ويزداد الانتاج نتيجة لزيادة الطلب على السلع الاستهلاكية ويزداد الطلب على الأيدي العاملة. وانتعاش الحياة الاقتصادية في مجالات الاستثمار والانتاج واتساع سوق العمل يوفر للعمال حياة اقتصادية ذات مستوى معيشي جيد ويخلق لديهم شعوراً بالأمن والاستقرار.

ان التطبيقات العملية كما هو أعلاه قطعت الدول الغربية الديموقراطية فيه شوطاً لا بأس به، ولكن الأمر يختلف في الدول الاشتراكية ودول العالم الثالث. ففي الدول الاشتراكية يؤمن العمل للجميع وفق قوانين الدولة ويحد الاستثمار الفردي لأنه مقيد من قبل خطط الدولة ويكون الاستهلاك في هذه الحالة متوازن مع الانتاج ويتم ذلك حسب برامج الدولة المعتمدة. وأما دول العالم الثالث بشكل عام فانها تعتقد أن هناك أهمية للتركيز على قضايا التنمية والتحديث أهم من قضايا الضمان الاجتماعي وهو أمر يجانب سلامة الموقف.

وأما عن أهداف الضمان الصحي فيقصد به حماية صحة المضمونين من الاخطار الصحية التي تهددهم، وشفائهم من الامراض التي يتعرضون لها رغم الجهود الوقائية، واعادة قدرتهم الى العمل عن طريق تقديم الخدمات الطبية لهم من أجل أخذ مواقعهم في المجال الاقتصادي أو مراكز جديدة تتلائم وقدرتهم الجديدة. وتقديم العناية الطبية لنفس المضمونين وللمستفيدين طبقاً لما ينص عليه القانون.

وتشمل العناية الطبية الفحوصات الطبية بجميع أنواعها العادية والتصويرية – أشعة مخبرية وتحاليل كما تشمل الزيارات المنزلية، وعنايات من الاطباء ذوي الاختصاص،

والعنايات الطبية جميعها من طب أسنان وطب عيون... الخ ثم ضمان الادوية والمستحضرات الصيدلية، ودخول المستشفيات، وما تحتاج من أدوية ومختبرات، وجراحة، والعناية الطبية للامومة في حال الحمل والولادة، حيث أن الضمان الاجتماعي يمتد أيضاً لحماية الامومة من الاخطار الناجمة عن الحمل والولادة، ضماناً لمجتمع سليم يخلو من اعتلال واختلال بعض عناصر التركيبة البشرية فيه، ويجب أن يتكفل الضمان بحالة الأم قبل الولادة وأثناءها وبعدها.

وقد مارست منظمة الصحة العالمية (WHO) دوراً كبيراً في تقديم خدمات صحية في مجال مكافحة الامراض والسيطرة على كثير من الامراض المعدية، ونشر الصحة البيئية بواسطة الاشراف على المصارف المائية والاغذية وفحص البيانات والمعلومات وتقنيتها وتوحيدها ونشرها من أجل العمل بها والاستفادة منها.

ولا يستطيع أحد أن ينكر المجالات التي تساهم فيها منظمة الصحة العالمية، وان كان بعضها يصعب تحقيقه وانجازه، كالمشروع الذي ذكره (ها آس) في بحث عن دعوة (جوليان هاكسلي) عن طريق اليونسكو لثقافة عالمية على أساس الانسانية العلمية، أو مشروع جون بويد أور لانشاء مجلس غذاء عالمي تحت اشراف منظمة الاغذية والزراعة لتثبيت الاسعار ولشراء الفائض في أوقات الوفرة والتصرف فيه في أوقات المجاعة، ويبقى هنا البرامج العادية لمنظمة الاغذية والزراعة والصحة العالمية، مثل مشروعات التعاون الفني، ومع ذلك تبقى الانجازات محدودة في مجالات محدودة، الاّ أن عدداً قليلاً من الناس يمكن أن ينفي أن الظرف الانساني، ان لم تكن البيئة الانسانية، تتأثر الى حد كبير ببرنامج عمل منظمة الصحة العالمية[1].

وقد لعبت منظمة الاغذية والزراعة (FAO) دوراً لا بأس به في النواحي الاقتصادية والاجتماعية، واهتمت بجعل هذا الكوكب صالحاً للحياة على سطحه وذلك في محاولة لتحسين تربتها وبحارها وخلق بيئة نقية، وهذه تنمية من أجل البقاء. وكانت منظمة الاغذية والزراعة تعمل ولفترة طويلة تحت ظلال منظمات (وكالات) اخرى مع اجتذاب كل من الأمم المتحدة واليونسكو، ومنظمة العدل الدولية ومنظمة الصحة العالمية، ومع ذلك فالضغط السكاني – الغذائي يضع منظمة الاغذية والزراعة في الخط الامامي لجهود نظام الامم المتحدة.

---

(١) James Barros, The United Nations: Past, Present and Future (New York: free press, 1972), p 364.

- ٤ -

الحق في الزواج والأمومة والطفولة

إنّ وحدة الرجل مع المرأة في صورة الزواج هي الأساس الطبيعي لضمان بقاء الجنس البشري، فالغريزة الجنسية لم تخلق لتصبح هي الغاية المنشودة ولكنها لتحقيق غاية أسمى، هي استمرارية التواجد البشري عن طريق التناسل. وبقايا الحياة والسلالة مستمرة بما يتفق وكرامة الانسان وحقوقه الطبيعية[1].

ويتفرع عن وحدة الرجل مع المرأة روابط روحية بين الزوجين لاستمرار الحياة الزوجية، وروابط عائلية، تربط الأبوين من جهة مع بعضهما - بواسطة عنصر الأبناء - وتربط الأبناء مع الأبوين، وهذه الغرائز لها أهميتها في الحياة الاجتماعية وعلى الأخص الرابطة العائلية حيث هي الأساس الحقيقي للرابطة الاجتماعية، والمنبت الطبيعي لعناصر تكوين وبناء المجتمع، والذي يتقرر مصير المجتمع به، فانّ كان منبتاً صالحاً صلح المجتمع، وان كان منبت سوء ساءت حالته.

وبما أن الانسان ذا حقوق يجب ان ينالها ويتمتع بها، فانّ الحقوق الاجتماعية، من حق في الزواج والأمومة ورعاية الأطفال تعتبر من الحقوق التي منحت له كحقوق طبيعية، وأكدتها الأديان فأصبحت حقوقاً سماوية، وقامت التشريعات بكافة مراتبها بتنظيمها. فالزواج لدى الأديان المسيحية سر من أسرار الكنسية المقدس. وتحرص الديانات جميعاً على أن يتم هذا السر بعلنية تامة وعلى أسس بعيدة عن أي مجال للتحلل منه، رعاية الطرفين ولثمرة هذا الزواج ولصالح المجتمع.

وقد أكد الاعلان العالمي لحقوق الانسان ذلك في المادة السادسة عشر:-

١ - للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ، حق التزوج وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية، أو الدين، وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج، ولدى انحلاله.

٢ - لا يقعد الزواج الاّ برضا الطرفين المزمع زواجهما، رضاء كاملاً لا إكراه فيه.

٣ - الأسرة هي الخلية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

---

(١) انظر وثائق الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الطفل.

وعلى ضوء ما للزواج والأسرة من أهمية في تسيير سبل الحياة بأجمعها، ولما للعنصر البشري من قيمة، فانّ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية قد وضعت وحددت التدابير اللازمة لحماية الأسرة بكافة أفرادها مثبتة حقوقها التي يجب مراعاتها في المادة العاشرة والتي نصت على ما يلي:

تقيد الدول الأطراف في هذا العهد بما يلي:-

١ - وجوب منح الاسرة، التي تشكل الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، أكبر قدر ممكن من الحماية والمساعدة، وخصوصاً لتكوين هذه الاسرة وطوال نهوضها بمسؤولية تعهد وتربية الأولاد الذين تعيهلم، ويجب أن ينعقد الزواج برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء لا اكراه فيه.

٢ - وجوب توفير حماية خاصة للأمهات خلال فترة معقولة قبل الوضع وبعده، وينبغي منح الأمهات العاملات أثناء فترة الولادة اجازة أمومة بأجر أو اجازة مصحوبة باستحقاقات ضمان اجتماعية كافية.

٣ - وجوب اتخاذ تدابير حماية خاصة لصالح جميع الأطفال والمراهقين، دون أي تمييز بسبب النسب أو غيره من الظروف، ومن الواجب حماية الأطفال والمراهقين من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، كما يجب جعل قوانين الدول تعاقب على استخدامهم في أي عمل من شأنه افساد أخلاقهم أو الاضرار بصحتهم أو تهديد حياتهم بالخطر أو الحاق الأذى بنموهم الطبيعي، وعلى الدول أيضاً أن تفرض حدوداً دنيا للجنس يحظر القانون استخدام الصغار الذين لم يبلغوها في عمل مأجور ويعاقب عليه.

كما تناولت هذه الحقوق المادة الثالثة والعشرون من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حيث نصت أنّ:

١ - الأسرة هي الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

٢ - يكون للرجل والمرأة ابتداء من بلوغ سن الزواج، حق معترف به في التزوج وتأسيس أسره.

٣ - لا ينعقد أي زواج الاّ برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء كاملاً لا اكراه فيه.

٤ - تتخذ الدول الأطراف في هذا العهد التدابير المناسبة لكفالة تساوي حقوق الزوجين وواجباتهما لدى التزوج، وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله، وفي حالة الانحلال

يتوجب اتخاذ تدابير لكفالة الحماية الضرورية للأولاد في حالة وجودهم.

أما المادة الرابعة والعشرون منه، فقد تناولت حقوق الطفولة بنصها:

١ - يكون لكل ولد، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب، حق على أسرته، وعلى المجتمع وعلى الدولة في اتخاذ تدابير الحماية التي تقتضيها كونه قاصراً.

٢ - يتوجب تسجيل كل طفل، فور ولادته ويعطى اسماً يعرف به.

٣ - لكل طفل حق في اكتساب جنسية.

وقد عقدت الجمعية العامة اتفاقية بشأن الرضا بالزواج وبيان الحد الأدنى لسن الزواج، وتسجيل عقود الزواج بقرارها ١٧١٣ ألف (د-١٧) بتاريخ ٧/نوفمبر/ ١٩٦٢ وأكدت فيه الحقوق السابقة كما أكدت بعدم السماح بالخطوبة أو الزواج المبكر، ويجب وضع حد أدنى لذلك مع التقيد في سجل خاص رسمي لذلك بعد اتخاذ اجراءات سليمة لعقد الزواج كما تقره السلطة المختصة.

وفي قرار الجمعية العامة رقم ٢٠١٨ (د-٢٠) في أوائل نوفمبر ١٩٦٥ تقدمت بتوصية بشأن الرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج، وتسجيل عقود الزواج.

أما عن العناية بالطفل، وهو العنصر الأساسي للمستقبل، فان المجتمع الدولي أقر هذا الحق قبل أن تتكون الأمم المتحدة وعلى وجه التحديد في عام ١٩٢٤، أي في عهد عصبة الأمم، حيث اعتمدت اعلان جنيف المتعلق بحقوق الطفل، وعندما وضعت الوكالة الاجتماعية في هيئة الأمم أو برنامج عمل في عام ١٩٤٨ أكدت بأن تستمر في اجراء الدراسة حول حقوق الطفل. وقررت اللجنة الاجتماعية التابعة للسكرتارية العامة عام ١٩٤٩ بأن صيغة الاعلان الخاص بحقوق الطفل يجب أن تعتمد على ما ورد في مبادىء ميثاق الأمم المتحدة، والاعلان العالمي لحقوق الانسان. وقد اتخذت لجنة حقوق الانسان قراراً في ١٠ نوفمبر لعام ١٩٥٩ صدقته الجمعية العامة حيث جاء فيه:-

لما أن كانت شعوب الأمم المتحدة، قد أكدت في الميثاق ايمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامته وتنميته، فقد عقدت العزم على تعزيز التقدم الاجتماعي والارتقاء بمستويات الحياة في جو فيه الحرية وبنطاق أوسع، ولما أن نادت الأمم المتحدة في الاعلان العالمي لحقوق الانسان، وأنّ لكل انسان الحق في أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات المقررة دون أي تمييز من أي نوع كان والى ان كان الطفل يحتاج، بسبب عدم نضجه جسمياً وعقلياً الى حماية وعناية خاصة وخصوصاً الى حماية قانونية مناسبة سواء قبل

مولده او بعده، ولما أن كان قبل هذه الحماية قد تناوله اعلان جنيف الخاص بحقوق الطفل عام ١٩٢٤، واعترف بها اعلان حقوق الانسان، وفي النظم الأساسية للوكالات المتخصصة والمنظمات الدولية المعنية برعاية الأطفال. وبما أن على الانسانية أن تمنح الطفل خير ما لديها، فان الجمعية العامة تصدر رسمياً: «اعلان حقوق الطفل» من أجل تمكينه بالتمتع بطفولة سعيدة ينعم فيها لخيره وخير المجتمع بأسره بالحقوق المقررة بهذا الاعلان، وتدعو الآباء والأمهات، والرجال والنساء كلا بمفرده، كما تدعو المنظمات الطوعية والسلطات المحلية والحكومات القومية الى الاعتراف بهذه الحقوق والسعي لضمان مراعاتها بتدابير تشريعية، وغير تشريعية تتخذ تدريجياً وفقاً للمباديء التالية:-

١ - التمتع دون تمييز مهما كان نوعه، بحماية خاصة ينص عليها بالتشريع أو بأي وسيلة من الوسائل بالحقوق التي تجعله ذا نمو عقلي وجسمي وخلقي وروحي سليم بكرامة وحرية، وأن يتمتع باسم وجنسية، ويتمتع بالضمان الاجتماعي والصحي محاطاً بأمومة وعناية كافية من مأكل وملبس ومأوى.

٢ - الطفل المتخلف (المعوق) يجب أن يحاط بعناية خاصة، سواء أكانت الاعاقة جسمية أو عقلية أو اجتماعية، حسبما تتطلبه حالته.

٣ - تكوين شخصية متكاملة ناضجة مستقلة للطفل عن طريق انتهاج التربية التي تتلائم ونضجه وادراكه، كما يجب أن يتمتع بالرعاية في ظل والديه، لكي ينال الحب والحنان والأمن المعنوي والمادي، ولا يجوز حرمانه من أمه الاّ في ظل ظروف استثنائية، لذا يجب على السلطات العامة والمجتمع تقديم عناية خاصة للمحرومين من الأسر أو المفتقرين الى كفاف العيش، ويجب تقديم المساعدات الحكومية وغير الحكومية للأسر ذات الأعداد الكبيرة.

٤ - العناية التعليمية المجانية الالزامية للطفل في المراحل الابتدائية على الأقل، ورفع المستوى الثقافي له وتمكينه على أساس من تكافؤ الفرص من تنمية ملكاته وحصانته وشعوره بالمسؤولية الأدبية والاجتماعية، ومن أن يصبح عضواً في المجتمع، وأن تهيء له وسائل اللهو واللعب ذات الأهداف التعليمية والتربوية، وخلاصة الأمر أن تتوجه الحكومات عند وضع تشريعاتها وارشاداتها لمصلحة الطفل، كما تقع المسؤولية أصلاً على أبويه.

٥ - ويجب أن يكون بعيداً عن أي تعامل بالقسوة والاهمال والاستغلال والاتجارية، أو توكيل عمل له لا يتناسب مع سنه، بحيث تكون عقبة في طريق نموه العقلي

والجسمي أو الخلقي. كما يجب إبعاده عن أي تعليمات او ممارسات تتعلق بالتمييز العنصري من أي نوع كان، واشرابه الأخلاق الحميدة، وحب الوطن وحب الغير أفراداً وشعوباً، وتركيز نظرته نحو السلم العالمي وتكريس الذات والمواهب لخدمة البشرية.

هذه الحقوق يجب أن تدخل كل تشريع وكل نظام في مؤسسة عامة او خاصة تتعلق بالطفل أن أردنا مجتمعاً آمناً سليماً مستقراً حضارياً.

لم تكن رعاية الأمومة والطفولة مقتصرة على مستوى المؤتمرات والتوصيات والاعلانات فقط بل قامت اللجان المتخصصة بخطوات عملية جادة منها:-

ففي ١١ ديسمبر من عام ١٩٤٦ أسست الجمعية العامة صندوق الطفل الدولي للطوارىء، لحماية ومساعدة الأطفال والمراهقين في الدول التي تكثر فيها الجرائم او تحصل على مساعدة من منظمة (وكالة الغوث للاجئين UNRWA)، ومن أجل تحقيق أهداف الصحة العامة للطفل وعلى الأخص النشاطات الطارئة بعد الحرب. وقد قامت منظمة اليونيسف (United Nations International Emergency Fund) بصورة مباشرة بتزويد أكثر من ٦ ملايين أم وطفل بالطعام والإمدادات وفي عام ١٩٥٠ وبعد انتهاء حالة الحرب مددت الجمعية العامة المتعلقة بمساعدة الأطفال في الدول النامية، وبعد ثلاث سنوات أخرى تالية أقرت الجمعية العامة، الوضع الدائم والمستمر للمنظمة وأصبح ما يعرف بصندوق الطفل الدولي (UNCF - UNITED NATIONS CHILDREN FUND) ووجهت اليونيسيف خلال عام ١٩٦١ مساعدتها وبصورة متزايدة نحو المساعدات الثقافية والتدريب المهني للعائلات ولسعادة الأطفال، وأعمال ثابتة للوصول الى جو اقتصادي مناسب في كل دولة لتتمكن من منح هذه الحقوق لأطفالها وطبقا لنصوص الاعلان الخاص بحقوق الطفل. وفي عام ١٩٥٤ أكدت الجمعية العامة وقرت بأن تكون أحد أيام سنة ١٩٥٦ يوم الطفل العالمي، ويحتفل به في كافة بلدان الدول الأعضاء ليكون كيوم تفاهم وتعاون بين الأطفال والنشاطات التي يقرها ميثاق الأمم المتحدة في سعادة الأطفال في العالم[١].

---

(١) J. Miller, Living with the Environment (Clermont: University of California Press, 1977).

الحق في بيئة نقية

لقد شاهد التقدم العلمي والتكنولوجي في القرن العشرين تلوثاً بيئياً-لم يسبق له مثيل. وتدعو المنظمة الدولية والدول الأعضاء بها الى أخذ التدابير والاحتياطات التي تساهم في الحد من أخطار هذا التلوث الذي يهدد البشرية بكاملها. فان التلوث البيئي مشكلة لا بد للمسؤولين والقياديين محلياً ودولياً العمل على تقليل آثار التلوث البيئي. وتنحصر أنواع التلوث البيئي فيما يلي:-

١ - التلوث الناجم عن المفاعلات الذرية: فالإشعاع الذري من أهم الأسباب التي تقضي على وجود بيئة نقية، وذلك لأن تحلل النفايات الذرية لا تتم إلا بعد مضي ملايين السنين - وللإشعاعات الذرية نتائج خطيرة منها:

أ - تدمير النبات والحيوان والإنسان والأنظمة الداعمة للنظام البيئي.

ب - تسمم المياه السطحية والجوفية.

٢ - التلوث الناجم عن المصانع: وأهم أخطار هذا التلوث هو:

أ - تلوث الهواء نتيجة حرق الأنواع المختلفة من الوقود الحفري وانبعاث غاز ثاني أكسيد الكربون في الجو. ويسبب احتراق الفحم والزيت ومشتقاتهما زيادة كمية الأوزون في الطبقات الجوية العليا. وتعتبر المواد الكيماوية المنبعثة خطرة للغاية بحيث أنها تقتل الأشجار والأسماك والناس من جراء الأمطار الأسيدية. وقد يؤدي هذا الوضع الى اختفاء الغابات والمراعي، وانجراف التربة، واتساع المناطق الصحراوية.

ب - تلوث المياه نتيجة تسرب النفايات الكيماوية إلى الأنهار والبحار والأراضي الزراعية الأمر الذي يؤدي إلى القضاء على الثروة السمكية والزراعية.

٣ - التلوث الناجم عن وسائط النقل ويضم هذا:

أ - الضوضاء المشاهد في المدن الكبرى خاصة وتأثير ذلك على الإنسان وتعرضه للأمراض النفسية.

ب - نفث غاز ثاني اكسيد الكربون في الجو ونتائج ذلك على النظام البيئي بما فيه من إنسان ونبات وحيوان.

جـ - الأحداث الناجمة عن الإستعمالات المنزلية والتي تتمثل بتلوث البيئة والنظام

البيئي وخاصة تلك التي لا تتحلل في التربة إلا بعد سنوات طويلة كالبلاستك والمواد الكيماوية الأخرى التي تتسرب إلى التربة والمياه السطحية والجوفية.

والنفايات الزراعية الناتجة عن زيادة نسبة استعمال الادوية والمستحضرات الكيماوية في الزراعة مما أدى الى تلوث المياه السطحية والجوفية وكان أهم دواء مادة (DDT) التي جرى استعمالها لعقد من الزمان وقد تم الغاءها بعد أن اتضحت المضار الناتجة عنها. ونفايات الاستهلاك البشري التي تسبب في زيادة كميات المواد التي يصعب على الطبيعة التخلص منها مثل المواد البلاستيكية التي لها تأثيرات سلبية على العالم الحي في البحار واليابسة.

٥ - تلوث بيولوجي ومن أسبابه:-

أ - ازدياد استعمال الادوية والمبيدات الحشرية الذي أدى الى وجود أنواع جديدة من الجراثيم والحشرات غير حساسة لتلك المواد مما أدى الى الحاجة المستمرة لتطوير أنواع جديدة من الادوية وهذه عملية مستمرة لا يعرف أحد من الرابح بها الطبيعة أم الانسان.

ب - ازدياد عمليات التنمية في دول العالم الثالث عن طريق قطع الغابات بهدف الحصول على الاخشاب او استعمال الارض للزراعة، الامر الذي أدى الى نقص في مساحات الغابات، وخصوصاً في المناطق الاستوائية مثل حوض نهر الامازون وافريقيا وجنوب شرق آسيا وما لذلك من نتائج سلبية كنقص كمية النباتات وهي المصدر الوحيد للاكسجين في الكرة الارضية. ونقص الغابات التي تعتبر الموطن الأساسية لاغلب الكائنات الحية وانقراض الغابات يعني انقراض هذه الكائنات.

اضافة الى ما ينتج من زيادة انجراف التربة الزراعية وتقليص مساحتها، وتغيير المناخ في تلك المناطق وقلة نسبة الأمطار والمياه الجوفية.

جـ - وتكاثر غازات معينة في الغلاف الجوي، ادى الى ظهور الامطار الحامضية التي تنقلها الرياح من مكان الى آخر وما لذلك من تأثير سيء على الغابات والكائنات الحية والابنية، والمتضرر الرئيسي لذلك هي دول العالم الثالث ذات الصناعة الهزيلة.

د - وازدياد السكان على سطح الكرة الارضية اصبح مشكلة كبيرة من ناحية

تكون تجمعات سكنية كبيرة ذات انتاج كبير للنفايات البشرية والمياه العادمة مما ادى الى تلوث المياه المحيطة بها والمياه الجوفية.

هـ - وازدياد سرعة المواصلات ادى الى انتشار الامراض السارية في معظم بقاع العالم، في حين كانت مقصورة على مناطق معينة.

وبشكل عام يمكننا تلخيص تأثير تلوث البيئة على الحياة البشرية في التالي:-

١ - تأثير مباشر على الحياة نتيجة التعرض لاحد هذه المخاطر بسبب الوفاة او المرض الحاد أو الاعاقة الدائمة.

٢ - ارتفاع نسبة الامراض السرطانية الخبيثة نتيجة للتعرض المتكرر لتلك المواد او الاشعاعات.

٣ - ارتفاع نسبة امراض الرئتين المزمنة مثل التهاب القصبات الهوائية وتوسع الرئتين.

٤ - زيادة نسبة الامراض العصبية وامراض الشرايين والقلب.

٥ - زيادة نسبة العاهات والتشوهات الخلقية نتيجة لاختلال في التركيبة الوراثية وزيادة المضاعفات الولادية.

٦ - زيادة نسبة الامراض المعدية وسرعة انتشارها.

كذلك يمكن تلخيص تلوث البيئة على حياة النبات والحيوان:-

١ - انقراض انواع مختلفة من الكائنات الحية وقلة الاعداد الموجودة.

٢ - ازدياد الاحتمال لحدوث ظفرات في العالم الحي نتيجة الاختلال في التركيبة الجينية.

٣ - ظهور أنواع جديدة من الكائنات الحية والجراثيم يحمل مخاطر لا يعرف أحد مداها.

وعلى هذا الاساس وعلى الرغم من المحاولات العديدة للمنظمة الدولية القيام بالحد من هذه المآسي الا أن هناك شوطاً كبيراً علىالانسانية أن تقطعه للقضاء على هذه المشاكل التي تهدد بفناء البشرية.

الفصـــل العاشـــر
الفصل والتمييز العنصري

قد تكمن مأساة الانسان في رغبته الجامحة لان يعترف الآخرون بشأن وجوده كقيمة. واذا تم ذلك تحولت قيمته الى حاجة يحتاجها الآخرون. وبناء على ذلك فهو يستطيع أن يأخذ من الآخرين كل ما يريد وما لا يريد باستثناء الخوف من الموت. ونتيجة لهذا الموقف يتحول البعض الى سادة والآخرون الى عبيد.

الكاتب

– ١ –

تـــمـــهـــيـــد

تعتبر العرقية والعنصرية من المفاهيم الاجتماعية السياسية الاقتصادية الدينية التي تشابكت معاً في مختلف الحقب التاريخية المتعاقبة وفقسّت فكراً يمكن أن أطلق عليه فكر «محو الذات الانسانية». حقاً لقد تمرد الانسان على ذاته عندما ظن أنه قيمة لا يستطيع الآخرون الاستمرار في حياتهم دونها، الامر الذي أكد له الآخرون صدق ظنه فأخذ منهم ما يريد وما لا يريد، واضحى المجتمع مقسوماً بين السادة والعبيد. ترى ما الذي هدى الانسان الى استرقاق بعضه بعضاً؟ وما هي الوسائل التي يمكن أن تلغي المقولات الاسترقاقية التي جعل الانسان منها قواعد فلسفية يؤمن بحتمية وجودها بصورة طبيعية؟

– ٢ –

مفهوم العنصرية

ان استقراء التاريخ البشري يشير، بطريق أو بآخر، الى سطو الكائنات الحية بعضها

على بعض، والانسان أحد الكائنات الحية الذي سطا عليها جميعاً. فدجن بعضها واستعان بها على استمرار حياته فقتلها بقسوة لينشد ضالته. الا أنه لم يقف عند ذاك الحد بل زاد على ذلك بأن دجن أخيه الانسان. وكان قانون الحرب، وما زال، قانوناً يدعو الى العبودية ويشيد به. وتقرر من سيكون الهاً أو شبه اله، انها الحَرْبُ التي تعلي من شأن أفراد لتجعلهم سادة وتذل غيرهم ليصبحوا عبيداً».

الا ان مقولة فرز الاجناس والانواع ليست مشاهدة في الواقع العملي، اذ أن قيمة السيد لا تظهر الا من خلال عبده. فالكل هو الواحد والواحد هو الكل والكل يخرج من المركز والكل يعود اليه في نهاية المطاف. وان صحت هذه المقولة فيمكن تقرير قضية أن الحرب لا تولد الا حرباً، والعنف لا يولد الا عنفاً، والسادة لا يكونوا سادة الا بعبيدهم، ولا يتم استمرارهم كسادة الا اذا حولوا قوتهم الى قانون، وحقهم كسادة الى واجب، على حد قول رسو في عقده الاجتماعي. الا أن هذا ينفي عنهم صفة السيادة، وهو أمر مرفوض من قبل أولئك الذين يستمتعون ولا يجدون ذواتهم الا من خلال تدجينهم للآخرين.

لقد دجّن الانسان الانسان في الحضارات القديمة. فقد ساد منطق السادة والعبيد الحضارة المصرية والآشورية والبابلية والهندية والصينية والفارسية وغيرها. وعلى الرغم من ظهور الفلسفة بمعنى التأمل الفكري الخالص في بلاد اليونان وممارسة الديمقراطية، الا أن ممارسات العبودية واعتبارها أمر طبيعي ظل سائداً في تلك الحضارة وامتد بعد ذلك ليشمل الحضارة الرومانية وحضارة العصور الوسطى المسيحية والحضارة الاسلامية، واستمر الحال حتى العصر الحديث. وقد ركزت هذه الحضارات على قواعد وقوانين وأخلاقيات ومبادىء لتحافظ على التقسيم السائد: السادة والعبيد. وبالرغم من القوانين التي أدعت المساواة والحرية الانسانية والأخوة الانسانية الا ان الوضع العام لتطبيق مفهوم الجنس الاسمي (السادة) والجنس الادنى (العبيد) ظل قائماً وان كان قد اتخذ اشكالاً والواناً وأثواباً مزركشة.

وانهيار نظام العصور الوسطى السياسي والاجتماعي والاقتصادي وظهور عصر النهضة بما حوى من أفكار جديدة ونظام اقتصادي رأسمالي وفكر علماني تنويري وحياة ديمقراطية، الا أن عبودية الانسان للانسان أو استرقاقه بمعنى شراء الانسان وبيعه واستعباده ظل قائما. فالتقدم الرأسمالي والاكتشافات الجغرافية والتقدم العلمي في العصور الحديثة لم تتوقف عند الأخذ بالنظرة القديمة التي اعتبرت العبد حيواناً أليفاً. ولكن القرن العشرين

أجبر الانسان في العالم الوقوف لمراجعة حساباته بعد أن اصطدم بفكرة الجنس المتفوق، أو الجنس المنزه، الذي لا بد من أن يسود العالم. ومع أن النظرة الفاشية النازية التي نادت بسمو جنس على جنس قد لاقت حتفها في النصف الاول من القرن العشرين الا أن الامر سوف لا يتوقف عند ذاك الحد، وستظل النظرة العنصرية كامنة عند بعض الشعوب. فعلى الرغم من محاولة تقويض فكرة العنصرية عندما حظر التعامل في تجارة الرق في كل من فرنسا (١٧٩٤) وبريطانيا (١٨٠٨) وتأكيد مؤتمر باريس ومؤتمر فينا (١٨١٥) على منع تجارة الرق الا ان هذا الفعل ظل سائداً حتى أقرت عصبة الأمم (١٩٢٦) ضرورة منع الاتجار بالرقيق. ومع هذا وذاك ظلت الاسئلة قائمة: فلماذا العنصرية؟ وكيف تعارف عليها بنو البشر؟ وما الاسباب التي دعت للفكر الانساني أن يؤيدها أو يرفضها؟ ومن يقرر أن هذا الجنس هو سليل الآله وذاك الجنس سليل القرود الذي لا يمتاز بروح أو نفس؟

فكرة العنصرية والتمييز العنصري ليس فكرة حديثة على الاطلاق، وانما الحديث فيها أنها تعمقت أكثر عندما أتت الثورات التي نادت بالحرية والديمقراطية والاخوة الانسانية والغاء الرق والعدالة وما الى ذلك من مفاهيم. فقد أعلى فلاسفة القرن الثامن عشر (عصر التنوير) من فكرة العرق أو الجنس عند تأكيدهم على أن من واجبهم تعليم الشعوب غير المتحضرة أفكار التحرر والحضارة وبالفعل فقد نتج عن الثورة الفرنسية أن قام نابليون بنشر أفكار الثورة الفرنسية الثورية للعالم بالقوة، واقترح ادموند بيرك وجون سيتوارت مل من أن على بريطانيا واجب تثقيف شعوب العالم غير المتحضر، وكانت النتيجة أن استعمرت بريطانيا كثير من دول العالم.

ومع أنني لا أنكر النفع الذي قدمه المستعمِر للمستعمَر حيث اكتشف المستعمَر قيمة وعيه واستقلال وجوده عن طريق الهزة التي صنعها المستعمِر للمستعمَر سواء كان ذلك عن طريق العنف او اللاعنف، الا أن هناك على الدوام حالة نفسية مفادها: جنس ضد جنس وعرق ضد عرق.

اذا كان فكر القرن الثامن عشر الاوروبي قد رفع من شأن العنصرية وأكد على نظرية الجنس البشري، فان للقضية أعماق بعيدة نبتت في الأسطورة الانسانية القديمة وتبنتها الديانات وبعض المعتقدات، فاذا أقر الانسان باسطورة نبذ أدم وطرده من الجنة وصراع أبنائه بناء على تقرب كل منهم لله بتقديم قربان يقبل من أحدهم ويرفض من الآخر، كانت في جوهرها، قاعدة عنصرية. ويقف الدين، على الدوام، حائلاً أمام اثارة الاسئلة العلمية لأنه لا يقوم على منهج علمي، أذ يحرم على السائل أن يسأل لماذا يقبل الله قربان

هذا ويرفض ذاك. ولقد عاقب الله الشيطان بدعوى أنه أثار السؤال: لم خلقتني من نار وخلقته (مشيراً الى آدم) من طين؟

وعلى الرغم من الايمان او عدمه فالانسان دائم الشوق لمعرفة ذاته. ولا أعتقد ان الانسان قادر، بأي حال من الأحوال، ان يترك الامور على غاربها، بحجة أن فلان قد قال كذا وكذا وان الكتاب (المقدس أو غيره) قد أكد حقيقة كذا وكذا. وكما طفق الانسان يبحث عن اجابات قديماً فهو دائم السعي للبحث عن اجابات حديثاً ومستقبلاً. وقد تكون الاسئلة التي تطرح الآن هي ذاتها التي طرحت قبل آلاف السنين، وقد تطرح بعد آلاف السنين طالما ظل انسان يتنفس فوق سطح هذه المعمورة. وبالفعل فقد كانت القواعد الدينية والاسطورية التي سادت في الحضارات القديمة مدخلاً لمتاهات البحث عن الاجناس وصفاتها. فالبحث في جماجم البشر ادى الى تصنيفهم امّا حسب الاقاليم التي يقيمون فيها أو حسب المعتقدات التي يؤمنون بها، وخلصوا الى نتائج عدة منها ان الجنس عبارة عن مجموعة من الافراد لديها خاصية وراثية معينة. ولكن لم يتفق أحد على أن هذه الخاصية الواحدة هي خاصية نقية لم تتدخل معها خصائص اجناس أخرى، وقد تكمن جرأة الإنسان في نفيه لخاصية النقاوة بالنسبة لأي جنس من الأجناس.

والواقع فانني أرى ان العنصرية اشارة للضعف العام لهذا الجنس أو ذاك. فالعنصرية حالة دفاعية مستمرة تفرزها حالة من الشك وهي اشبه ما تكون بازمة الهوية. فالمجموعة التي تعلي من شأن عنصريتها تحاول الدفاع عن ضعفها والشك حوله. واذا لاحظ القرن العشرين ظهور العنصرية في ألمانيا مثلاً فقد كان الضعف العام الالماني وهزيمتها في الحرب العالمية الاولى وتقسيم اراضيها سبباً من اسباب ظهور العنصرية، الى جانب عوامل اخرى تحدث عنها المختصون في السياسة الاقتصادية الالمانية وفلسفتها.

والوضع الدفاعي الشكلي للالمان لا يختلف عن ضعف اليهود الذين عاشوا فترة طويلة من الزمن في تجمعاتهم ذات القذارة المميزة. وكل جنس ضعيف ينظر الى سد نقص نفسي يعانيه فليجأ للدفاع عن نفسه من خلال اعلاء عنصره وتأكيد نسبه.

والامثلة على ذلك لا حصر لها. وتلاحظ هذه الظاهرة، أكثر ما تلاحظ، عند محاولة القادة ربط نسبهم باصول عريقة لاظهار اهميتهم.وقد ظهر الامر جلياً في مختلف الدول الاسلامية المتعاقبة والتي ظلت حتى الوقت الحاضر ممثلة بالقيادات والزعامات الدينية والحزبية والسياسية.

وحالة الدفاع للضعيف تجعله ينزع الى نظريات قد لا يكون لها أساس من الصحة.

فالقائلين بالتزاوج بين الانسان والحيوان الذي ينتج عنه انساناً دونياً، لا يجدون لقولهم اساسا من الصحة العلمية. فمن ادعى بأن الزنوج نتيجة تقاطع «الخلق المتعمد» التي تصر على أن الله ابيض وابناء حواء زنوج سود. أو خرافة الخلق المتنوع قبل آدم بدلاً من فكرة الخلق الواحد، او ان الجنس الاسود قد خلق خصيصاً لخدمة الجنس الابيض، أو خرافة ان الله أبيض لا يعرف الا البياض، فهو يأكل من صحن أبيض ويأكل لحما ابيض وينظف فمه بمنديل ناصع البياض، ولا يهدأ له بال الا برؤية الثلج الاكثر بياضاً. وعليه فقد نظر منظروا العنصرية الى الجنس الاوروبي الابيض على أنه اعلى مراتب الاجناس البشرية لانه أبعد عن الحيوانية وأقرب الى الالوهية. وقد تعمقت هذه النظرة بشكل واضح في الداروينية والسبنسرية (نسبة الى داروين وسبنسر) في تأكيدهم لقضية النشوء والارتقاء. فالمجتمعات لديهم عبارة عن كتل من الاجناس تحاول كل منها البقاء على حساب الكتل الاخرى اذ يظل القوي منها ويندثر الضعيف.

وبانقضاء فترة البحث في الجماجم واطوالها واوزانها واشكالها والوانها البيضاء منها وغير البيضاء لتأكيد العنصرية ورفع الروح الشعبية الجماعية، أتى عصر جديد انبثق عن الثورة الفرنسية كما ذكرنا سابقاً، وافكار القرن الثامن عشر، وبظهور العقلانية مقابل كسر طوق الخرافات والاساطير. ولكن ردة الفعل على العقلانية كانت أكبر بكثير مما دعت اليه وتمثلت ردة الفعل هذه بضرورة الحفاظ على الماضي وتقاليده وعاداته وانحداراته القبلية والمعرفية، واتهم العقلانيون بأنهم لم يتركوا مجالاً للتعريف بالكائن الفرنسي كفرنسي والانجليزي كانجليزي وهكذا، وبذلك تحولت مفاهيم الحرية والإخاء والمساواة التي كانت شعارات الثورة الفرنسية، الى ظلم فادح على يد حكم اليعاقبه الذي استمر لفترة من الزمن، عاث فيها فساداً. وأضحت الثورة الفرنسية نقمة بدلاً من أن تكون نعمة، كما لاحظ ادموند بيرك ذلك. وقد انبثق عن هذه الفترة ظهور الاساطير التي تعلي من شأن الامراء واعمالهم البطوالية. وتمثلت هذه عادة بروح العصبيات القبلية ضد قبائل اخرى، مما ساهم مساهمة فعالة في تشجيع ظهور العرقية من جديد ضد بعضهم بعضاً كالعراك بين الانجليز والإيرلنديين والالمان والفرنسيين وهكذا... واضحت الالقاب والصفات توزع عل كل شعب على حده كوصف الايرلنديين بالبخل أكثر من الايطاليين، والفرق بين نساء اسبانيا والمانيا في قضايا الحب، ووصف اللتوانيين بأنهم لصوص، والجرمون بالشجاعة وهكذا.. وانبرى الكتاب والفلاسفة وغيرهم لكتابة قصص الأجناس الاوروبية في كل مكان. ففي المانيا مثلا ادعى هردر ان الذي يجعل الألماني ألمانياً هو تفوق الروح

الجماعية الشعبية لديه عن سائر الاجناس الأخرى. وهو يؤكد في كتابه تاريخ الانسانية الى أن الاجناس متعددة في هذا العالم الا أنه لا يوجد الا جنس انساني واحد فقط وهو الجنس الالماني. وعلى ذلك يمكن تفسير ظهور اسطورة الآرية والجنس الأسمي والقومية الالمانية والاعتزاز باللغة الالمانية وملكية الشعب لافراده."

لكل فكرة نقيض، ولكل سؤال جواب، ولكل حادث نتيجة، وهكذا تمثل الامر ازولد اشبنجلر في كتابه «أفول الغرب» الذي رأى ان عقلانية الغرب المأساوية القائمة على رفعة الجنس تحمل في باطنها بذور فنائها، واذا ما ارادت اوروبا ومن ضمنها ألمانيا، الاستمرار في الوجود، فلا بد من قيام عقلانية جديدة قادرة على معرفة المتغيرات الداخلية التي تقوم عليها المدنية الحديثة التي يرمز لها باسم الحضارة.

وحيث أننا في ركب المتناقضات فان ذكر هيجل وتناقضاته الفكرية على أهمية قصوى في وضع اللبنة الأساسية للفكر العنصري. والواقع فان هيجل قد مهد لارساء قواعد الدولة القومية القوية ذات النوازع العنصرية. فالنظام الهيجلي الكلي نظام يجعل الفرد ناطقاً باسم الدولة فقط. فالمطلق الهيجلي هو الله وهو الدولة وهو الشعب في أوج قوته وعظمته، وما الفرد في جملته وتفصيله الا تعبيراً عن هذه القوى التي تجعله انساناً ذو حرية ووعي، ودونهما فهو لا يساوي شيء البتة. ويا حبذا لو وقف الامر عند قارعة الطريق هذه. لقد تعدى الامر ذلك الى ابعد ما يظنه الفكر البشري حيث قصر هيجل الحرية والوعي الفرديين على الشعب الالماني وحكمه المطلق الذي وجد فيه هيجل أنه تعبير عن الحضارة الانسانية باجمعها، حيث أن حضارات العالم السابقة فشلت في صياغة الحرية الفردية للانسان. وقد يطول الحديث اذا نظرنا الى الفكر المثالي الالماني على يد كل من فشته وشلنج ونيتشه وغيرهم من الذين مهدوا الطريق للعنصرية الالمانية الهتلرية.

كيف تتحول مراكز الابداع والعلم الى مراكز همجية تلعن الاجانب باستمرار. قد يكون في اجابة كل من نولتي (Nolte) في كتابه ثلاث وجوه للفاشية (Three Faces of Facism) واورتيجا دي جاسيت (De Gusset) في كتابه تمرد الجماهير (The Revolt of the Masses) شيء مقنع. فعندما تنهار الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، على حد رأي الاول، فلا يظهر سوى الرجل الفاشي النازي الذي يوهم الجماهير بأنهم الأفضل والأحسن والأجود مقابل الآخرين أبناء الكلاب والسفلة ولاعقي الاحذية. وأما الثاني فقد وجد أن الجماهير التي تستغني عن الحكماء وتوكل الامر الى اصحاب الاصوات العالية، التي تنفنق على الدوام وتجد لديها ضالتها المنشودة، وتحول

بذلك الجماهير عنفها ضد الحكم القائم لتمارسه ضد الاجانب من غير العرق. وهذا ما أكده ارنوماير (Arno Mayer) في كتاب له صدر حديثاً وأثار ضجة في الغرب بعنوان: Why Did the Heaven Not Darken? (١٩٨٩) بأن المجازر الهتلرية لليهود لم تتم الا عندما خذلت المانيا في الاتحاد السوفييتي في خريف سنة ١٩٤١. وكان قتلهم لليهود وغير اليهود نتيجة لاحباطاتهم العسكرية.

والواقع فان العنصرية بالمعنى الفكري الغربي لم تظهر في الشرق العربي ولكن العنصرية بتطبيقاتها العلمية القائمة على بعض الآراء التقليدية القبلية أو الدينية كانت وما زالت تمارس بطريقة أو بأخرى. وقد لا يبالغ الكاتب ان قال أن أساس العنصرية في هذه المنطقة كان في غياب التعددية. فلم يسمح المصريون لاي فئة أن تنهج نهجاً مخالفاً لحكم أي أسرة من الأسر. وقد يكون في قصة اخناتون وعبادة التوحيد دليل قاطع على الوقوف امام المعارضة، وما عرف عن واحدية الفكر في الشرق القديم عُرف أيضاً في الشرق الحديث وما زال يمارس على نطاق واسع دون قيام فلسفة عامة له.

واذا عامَلت الانظمة السياسية الحديثة اقلياتها على أساس المساواة فان تعاملها هذا لا ينبع من فلسفة غير عنصرية، ولكن الافضل القول بأن الحفاظ على حقوق الاقليات في الانظمة السياسية الحديثة، إنما يعزز من مكانها كدول وخاصة ان امن واستقرار انظمتها السياسية لا يقوم الا على وجود اقليات، والامثلة على ذلك لا تحصى، وليس مجالها هنا.

ان الفكر العربي (ان صح القول بأن هناك فكر عربي) لا يقوم الا على واحدية واحدة مؤداها قول الشاعر: فغض الطرف انك من نمير فلا كعب بلغت ولا كلابا.

وعليه فالفكر العربي فكراً لا يمتاز الا بصفة عنصرية واحدة وهي الاسمى والافضل مقابل الادنى والأسوأ. ولذلك فلا يوجد لدى العرب علم او فن يرقى الى العلم والفن سوى البحث عن النسب والاصل والفصل. ان الذي يحدد مكانة الفرد او الجماعة في المجتمعات العربية القديمة او الحديثة هو النسب وارتباطه.

وحتى الاسلام الذي أتى رافعا شعار وحدة الامة المتسامحة المتراصة التي يحب بعضها بعضاً، المتساوية كاسنان المشط، وعدا ذلك من شعارات نظرية تهاوت نظرياتها اثناء تطبيقاتها العملية. فالقول بامامة المسلمين من قريش هو فكر عنصري طبقي، ووجود الاشراف الذين لا يشاركون في دفع الضرائب للدولة بحجة أنهم اشراف دليل على طبقة عنصرية، وربط الخلفاء والامراء والملوك والرؤوساء انسابهم بقريش دليل آخر للعنصرية، ودعوة المسلمين للجهاد باسم الدين طريق استعماري واضح، والدولة الاموية التي سادت

على اكتاف الموالي هي دولة بالتأكيد عنصرية، وقد انتقمت الاجناس الاخرى داخل الدولة العباسية لذاتها عندما سيطرت على مقاليد الامور، وتحدي المماليك للسلطة الشرعية كان ردة فعل قوية ضد العرب، وممارسة الدولة العثمانية لتأكيد عنصريتها التركية ضد الاجناس الاخرى، فقد تحالفت وتحاربت الدولة العثمانية مع اوروبا الغربية ولكنها كانت في صراع دائم مع الدولة الصفوية الشيعية وهي اسلامية، والدول العربية التي استقلت نتيجة كفاحها الطويل او نتيجة أن مَنّت عليها الدول المستعمِرة لم تستطع بعد أن تتخلص من قيادتها القبلية القائمة أصلاً على العنصرية. وفي الختام يحلو لي أن أقول: من كان منكم بلا خطيئة فليرجمها».

وثمة كلمة أخيرة في هذا الصدد، وان كان لا يوجد كلمة اخيرة في هذا المقام، ان الباحثين في النظرية الاسلامية وتطبيقاتها العملية يعتقدون شيئاً هاماً وهو فصلهم بين النظرية وتطبيقاتها العملية. وهم على الدوام يفرقون بين النظرية وتطبيقاتها من حيث أن النظرية لا غبار عليها وانما المأساة تكمن في اولئك القائمين على تطبيقها. وفي الواقع فان هذا عذر غير مقبول على الاطلاق، فالنظرية كنظرية، وأيا كانت لا قيمة لها ولا فائدة منها دون دخولها حيز التطبيق العملي.

- ٣ -

العنصرية والقانون الدولي

اختلف مفهوم العنصرية باختلاف الأساس الذي استند اليه، هل يكون على أساس التمييز العرقي أو القومي أو على أساس التفوق الثقافي الحضري أو بسبب اختلاف اللون؟

وتفهم العنصرية، في ضوء القانون الدولي بالمعنى العام الذي نجده في نصوص العهود والمواثيق الدولية التي تقوم على أي من: العرق، الاصل العرقي، النسب، الاصل القومي، اللون، لون البشرة، فأي تمييز يستند لأي أساس من هذه الأسس يعتبر من وجهة نظر القانون الدولي تمييزاً عنصرياً. وقد أكد هذا المفهوم ما جاء في المادة الاولى من اعلان الامم المتحدة للقضاء على كافة اشكال التمييز العنصري والتي جاء فيها «لكل انسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الاعلان دون أي تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر او اللون، أو الجنس او اللغة أو الدين، أو الرأي السياسي وغير

السياسي أو الاصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر. أضف الى ذلك أنه لا يجوز التمييز على اساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الاقليم الذي ينتمي اليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أم تحت الوصاية أو غير متمتع بحكم ذاتي أم خاضعاً لأي مبدأ آخر على سيادته.

كما أكدت المادة الاولى في فقرتها الاولى من الاتفاقية الدولية المتعلقة بالقضاء على كافة اشكال التمييز العنصري. وهي الاتفاقية رقم (١١١) الخاصة بالتمييز في مجال الاستخدام والمهنة، التي اعتمدها المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية في ٢٥/ حزيران/ عام ١٩٥٨ في دورته ٤٢، وجاء في فقرتها الاولى ما يلي:

في مصطلح هذه الاتفاقية تشمل كلمة تمييز:

أ - أي ميز أو استثناء أو تفضيل يتم على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو الرأي السياسي، أو الاصل الوطني، أو المنشأ الاجتماعي، ويسفر عن ابطال او انتقاص المساواة في الفرص أو المعاملة على صعيد الاستخدام أو المهنة.

ب - أي ضرب آخر من ضروب التميز أو الاستثناء أو التفضيل يكون من أثره ابطال أو انتقاص المساواة في الفرص أو المعاملة على صعيد الاستخدام والمهنة قد يحدده العضو المعني بعد التشاور مع المنظمات التمثيلية لاصحاب العمل وللعمال ان وجدت ومع غيرهم من الهيئات المناسبة[١].

يفهم من هذا ان العنصرية Racism في نظر القانون الدولي هو وجود واحد أو أكثر من الأسس المتقدمة، واعتباره أساساً حاسماً في تحديد هوية الانسان ومصيره، لكون اسس التفرقة العنصرية تختلف من مكان الى آخر حسب الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة، عندما تبرز للوجود رغبة لدى جماعة عرقية في بسط سيطرتها الكاملة بالقوة.

عرّفت الفقرة الاولى من المادة الاولى لمعاهدة جنيف الموقعة عام ١٩٢٦ الرق بأنه: حالة أو وضع أي شخص تمارس عليه سلطة تؤدي الى نزع حقه في ملكية شيء كلي أو جزئي، وتشمل تجارة الرقيق أيضاً.

جميع الافعال التي تنطوي على: أسر شخص ما، وامتلاكه أو التخلي عنه للغير بقصد تحويله الى رقيق، وجميع الافعال التي تنطوي عليها احتياز رقيق ما، بغية بيعه أو

---

(١) الامم المتحدة، صكوك دولية (نيويورك: الامم المتحدة، ١٩٨٣)، ص ٩٩ .

مبادلته.

ويقصد بالاعراف والممارسات الشبيهة بالرق: حسب ما جاء في الاتفاقية التكميلية لابطال الرق وتجارته التي اعتمدت من قبل المؤتمر الذي دعا .اليه المجلس الاقتصادي والاجتماعي ٦٠٨ (و-٢١) في ٣٠ نيسان ١٩٥٦ المنعقد في جنيف حيث جاء في المادة الاولى منه:

أ - أما الدَيْن ويراد بذلك الحال أو الوضع الناجم عن ارتهان مدين بتقديم خدماته الشخصية أو خدمات شخص تابع له ضماناً لدين عليه، اذا كانت القيمة المنصفة لهذه الخدمات لا تستخدم لتصفية هذا الدَيْن أو لم تكن مدة هذه الخدمات أو طبيعتها محددة.

ب - القنانه، ويراد بها حال أو وضع أي شخص ملزم، بالعرف أو القانون أو بالاتفاق بأن يعيش ويعمل على أرض شخص آخر، وأن يقدم خدمات معينة لهذا الشخص بعوض أو بدون عوض، ودون أن يملك حرية تغيير وضعه.

جـ - أي من الأعراف أو الممارسات تتيح الى:

١ - الوعد بتزويج امرأة، أو تزويجها فعلاً، دون أن تملك حق الرفض ولقاء بدل مالي أو عيني، يدفع لابويها أو للوصي عليها أو لأسرتها أو لأي شخص آخر أو لأية مجموعة من الأشخاص.

٢ - منح الزوج أو اسرته أو قبيلته حق التنازل عن زوجته، لشخص آخر، لقاء ثمن أو عوض آخر.

٣ - امكان جعل المرأة، لدى وفاة زوجها ارثاً ينتقل لشخص آخر.

د - أي من الاعراف أو الممارسات التي تسمح لأي الأبوين، أو كليهما، أو للوصي بتسليم طفل أو مراهق دون الثامنة عشرة الى شخص آخر لقاء عوض أو بلا عوض على قصد استغلال الطفل أو المراهق أو استغلال عمله[1].

أما عن تعريف السُخرة (العمل القسري) فيقصد به جميع الاعمال أو الخدمات التي تفرض عنوة على أي شخص تحت التهديد بأي عِقاب، والتي لا يكون هذا الشخص قد تطوع بادائها بمحض اختياره. ورغم ذلك فان عبارة «عمل السخرة أو العمل القسري» في مصطلح هذه الاتفاقية، لا تشمل أعمال الخدمة العسكرية والخدمات الوطنية والخدمات

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٣ .

الناتجة عن حكم قضائي (العقوبات) أو الأعمال في حالة الطوارىء أو الخدمات الفردية العامة البسيطة أو الشروط الواردة فيها وحسب نص المادة الأولى من اتفاقية السخرة.

– ٤ –

الامم المتحدة والتمييز العنصري

قامت لجنة حقوق الانسان المنبثقة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي بمحاولات للقضاء على التمييز العنصري، فقد أعدت اللجنة مشروعاً خاصاً بإزالة جميع أشكال التمييز العنصري. وقد أكد مشروع الاعلان في ديباجته على مجموعة من المبادىء والأفكار والحقوق التي نادى بها الاعلان العالمي لحقوق الانسان وبخاصة ما يتعلق بالمساواة في كافة المجالات دون تمييز. كما أكد الاعلان أيضاً على أن التمييز والفصل العنصري والاستعمار يكمل أحدها الآخر. واذا لم تتخلص الدول المستعمرة من الاستعمار فلا خلاص من قسوة وعنف التمييز والفصل العنصري حيث أن الفصل العنصري يثبت أركان الاستعمار ووجوده[1].

ويقوم اعلان الامم المتحدة بشأن القضاء على كافة اشكال التمييز العنصري على اربع قواعد رئيسية هي:

أ – من الناحية العلمية يعتبر أي أساس للتفرقة العنصرية أو التفوق العلمي أمراً خاطئاً ومستنكراً من الناحية الأدبية، ويمثل ظلماً وخطراً اجتماعياً بمعنى عدم وجود تبرير للتفرقة العنصرية على أساس التفوق العلمي.

ب – كافة أشكال التمييز العنصري وعلى الأخص السياسات الحكومية القائمة على التعصب للتفوق العرقي أو الكراهية العرقية تؤدي بالعلاقات الودية القائمة بين شعوب العالم والتعاون والسلم والأمن الدوليين للتعرض للخطر علاوة على أنهما يمثلان انتهاكاً فاضحاً لحقوق الانسان.

جـ – ان التمييز والفصل العنصري يلحق الضرر ليس فقط بأولئك الذين يكونون محلاً للتمييز وانما أيضاً بمن يقوم بممارسته.

---

(١) قرار الجمعية العمومية رقم ١٩٠٤، الدورة ١٨، ٢٠ نوفمبر، ١٩٦٣ .

د - وللوصول لمجتمع عالمي متحرر من جميع صور الفصل والتمييز العنصري، يجب القضاء على تلك العوامل المؤدية لذلك وهذا أحد المفاصل الرئيسية لهيئة الأمم المتحدة[1].

والاعلان العالمي بمبادئه يناشد الدول والمنظمات الحكومية والمؤسسات أن تعتمد في تشريعاتها وتنظيماتها التدابير الصارمة لمكافحة كافة أنواع التمييز العنصري، وتناشد الأمم المتحدة ولجانها المتخصصة والدول والتنظيمات غير الحكومية لاستخدام كل قوتها لمناهضة وقمع كافة أنواع التمييز العنصري واجراء دراسة تبين أسباب التمييز وطرق ووسائل قمعه والحد منه.

ومن التدابير والاجراءات التي جاء بها الاعلان العالمي لمكافحة التمييز العنصري:

١ - أن تمنع الدول أو المؤسسات أو الجماعات أو أي فرد باتخاذ أي إجراء من اجراءات التمييز وبأي شكل من أشكاله، كما وعليها عدم تشجيع عمل مثل هذا التمييز، ومن جهة أخرى تقوم هذه الدول أو الجماعات بتأمين النماء الكافي والحماية للافراد المنتمين الى بعض الجماعات العرقية ومنع أي تفاوت في الحقوق، والكل متساوي بالتمتع بحرياته الأساسية سواء كانت حقوقاً مدنية أو سياسية (كحقه في الانتخاب) والمواطنة وتولي الوظائف أو في مجال التعليم والثقافة والتدريب واعطاء حرية في الفكر والمعتقد، والدين، والمساواة في العمل والمهنة والاسكان وحرية التنقل.

٢ - على الدول أن تقوم بتعديل قوانينها وتشريعاتها القائمة على مثل هذا التمييز ووضع تشريعات تمنح كافة أفراد الشعب نفس الحقوق، وان يتمتع كافة الافراد في المساواة امام القانون، والأمن على نفسه من أي عنف أو أذى بدني، أو محاكمة غير عادلة أو حبس تعسفي.

٣ - تشجيع الدول والمنظمات للقيام بدروس ثقافية ونشر معلومات توضح مساوىء التفرقة العنصرية ومنع وشجب كل معلومات أو دعايات أو تنظيمات تقوم على الافكار العنصرية.

٤ - يعتبر من الجرائم اتخاذ أي اجراء من الاجراءات التي من شأنها أن تعتمد التمييز العنصري، اذا ما اتخذ من قبل الدولة أو من قبل الافراد أو المنظمات كالتحريض

(١) صكوك دولية، ذكر أعلاه، ص ٣٤ وما بعدها.

على العنف، أو العنف ذاته في مواجهة جماعة من عرق معين أو من لون أو أصل إثني آخر.

٥ – وعلى جميع الدول وبصورة فعالة وجوب تعزيز احترام ومراعاة حقوق الانسان وحرياته الاساسية، لان ذلك يؤكد المقاصد الأساسية لميثاق الأمم المتحدة ويحقق استقلال الشعوب، وعلى الدول اتخاذ أقصى الجهود في مكافحة العنصرية والحد منها.

وتصدرت دورة الجمعية العامة الثامنة عشرة لعام ١٩٦٣ قرار يقضي بوجوب اعطاء الاولوية لمسألة اعداد اتفاقية دولية بشأن مكافحة كافة اشكال التمييز العنصري، وفي عام ١٩٦٥ حصلت على موافقة الاغلبية المطلقة.

ويعتبر عمل الجمعية العامة في هذه الاتفاقية من أهم الجهود في هذا الصدد حيث كانت ثمرة جهود أجهزة عديدة من أجهزة الأمم المتحدة – مثل اللجنة الفرعية الخاصة بمنع التمييز وحماية الاقليات، ولجنة حقوق الانسان، والمجلس الاقتصادي والاجتماعي ولجانه والجمعية العامة. وقد تناولت هذه الاتفاقية مجموعة من القواعد القانونية المتعلقة بحماية الفرد داخل الجماعة وحماية الجماعة ذاتها في كافة انحاء العالم في مواجهة التمييز، واستندت أيضاً الى كثير من الاعلانات والقرارات السابقة التي عالجت نفس الموضوع، وكان لها قوة قانونية ملزمة للدول الاعضاء حيث جاء نظامها الالزامي سبباً لقوتها وأهميتها وجاءت هذه الاتفاقية في ثلاث اقسام رئيسية حيث تناول القسم الاول السبعة المقصود بالتمييز (م١) ثم الالتزامات الاساسية للدول الاعضاء (م٢) تفاصيل الالتزامات الدولية بموجب الاتفاقية (م٣، ٤، ٥) الضمانات التي توفرها الدول الاعضاء لافرادها أمام محاكمها الدولية ضد أي نوع من التمييز (م٦،٧). وشمل القسم الثاني في المواد (٨–١٠) انشاء لجنة ازالة التمييز العنصري وضمانات توفير المكانة والفاعلية له والمواد من ١١–١٣، وجوب تقديم التقرير للامين العام من الدول الاعضاء وبدوره يحيلها الى اللجنة ثم مراقبة الدول لبعضها بعضاً وابلاغ اللجنة عن أي دولة تقوم بخرق قواعد الاتفاقية والاجراءات المتعلقة بها. وتناولت المادة ١٥ نظام التظلمات الفردية أو الجماعية واختصاص اللجنة واحكام اتفاقيات وقرارات دولية متعلقة بحق تعديم العرائض. وأما المادة ٢٢، فقد بينت دور المحكمة (العدل الدولية) في حسم الخلافات الناشئة عن هذه الاتفاقية بالاضافة الى الاحكام الختامية.

التمييز بسبب الجنس.

نصت المادة الثامنة من ميثاق الامم المتحدة على أن:

«لا تفرض الامم المتحدة قيوداً تحد بها جواز اختيار الرجال والنساء للاشتراك بأية صفة وعلى وجه المساواة في فروعها الرئيسية والقانونية ودعت المواد ١٣، ٥٥، ٥٧ لضمان حقوق الانسان وحرياته الاساسية بعبارة عامة شاملة «للجميع بلا تمييز بينهم بسبب العنصر والجنس». ونصت المادة ٥٦ تعهدت فيها دول الأمم المتحدة باتخاذ الاجراءات فرادي أو بالاشتراك دون تمييز بين رجل وامرأة. وأكدت المادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان على أن «جميع الاس يولدون أحراراً متساويين في الكرامة والحقوق» وأكدت المادة الثانية «للجميع الحق بكافة الحقوق والحريات دون أي تمييز لأي سبب كان من ضمنها التمييز بسبب الجنس.

أكد التمييز بسبب الجنس، ما جاء في المادة الثانية فقرة أولى والمادة ٢٦/٢٥ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المواد (٧،٣) ففي المادة الثالثة تتعهد الدول الاعضاء في العهد بتأمين الحقوق المتساوية للرجال والنساء في التمتع بكافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المذكورة في العهد الحالي:

ولقد بدأ اهتمام اللجنة الخاصة بمركز المرأة في تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة بخصوص الحقوق الأساسية ثم أخذت في التوسع في الميادين الاخرى من هذه الاهتمامات:-

١ - وضع المرأة في ظل الانظمة العنصرية.

٢ - حماية المرأة في حالات الطوارىء والمنازعات المسلحة.

٣ - حماية المرأة في السجون والاعتقال واحترام حقوقها الانسانية.

٤ - دور المرأة في النضال من أجل تقرير المصير وتحقيق الأمن والسلام والتحرر الوطني والاستقلال.

٥ - تأثير وسائل الاتصال الشعبي على تكوين الاتجاهات لدور المرأة والرجل في المجتمع الحالي.

وكان لهذه اللجنة دوراً هاماً في صياغة واعداد الاعلانات والاتفاقيات الدولية

بهدف ازالة أي نوع من أنواع التمييز القائم على أساس الجنس منها الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق المرأة السياسية والتي تهدف لتعزيز المساواة في الحقوق السياسية حيث لا ينكر أحد الأهمية الخاصة لهذه الحقوق بالنسبة للمرأة فاذا لم تحقق المساواة في المشاركة في الهيئات الحكومية التشريعية والتنفيذية والقضائية، فانها ستبقى عاجزة عن حصول حقوقها في المجالات الاخرى.

وبعد أن فرغت اللجنة الخاصة بمركز المرأة من اعداد وصياغة الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق المرأة السياسية، قدم توصية للجمعية العامة لاقرارها وفعلاً فقد أقرت في عام ١٩٥٢ بقرار رقم ٦٤٠ وكانت الاتفاقية تحتوي على مجموعة من المبادىء الرئيسية، والتزامات أساسية تلتزم بها الدول الاعضاء. وهذه المبادىء والالتزامات هي جوهر الاتفاقية ولا يمكن الاستغناء عنها ان رغبت الدول الاعضاء في تحقيق المساواة على أساس الجنس. ويمكن القول بأن هذه المبادىء والالتزامات تتعلق بحق النساء في الاشتراك بجميع الانتخابات، وبالتساوي مع الرجل ودونما أي تمييز. ويحق للنساء المشاركة في الانتخابات بكافة الهيئات المنتخبة بموجب التشريعات الوطنية المتعلقة بالانتخابات العامة وبالتساوي مع الرجال دون تمييز. ويحق للنساء في تسلم المناصل العامة، ومباشرة جميع الوظائف العامة التي تنشأ بموجب القوانين الوطنية وعلى قدم المساواة مع الرجال ودون أي تمييز.

وعلى الدول الاعضاء أن تتعهد بتحقيق ذلك وضمان تطبيقه.

تعتبر هذه المبادىء الثلاث من أهم المبادىء لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة واهم التزامات الدول الاعضاء في ضمان تحقيق المساواة دون تمييز. كما وتعتبر هذه الاتفاقية الركيزة الاولى لقانون دولي يهدف لتحقيق المساواة في الحقوق السياسية للمرأة وحمايتها على أساس دولي واسع النطاق. وفي عام ١٩٦٣ استطاع المجلس الاقتصادي والاجتماعي ملاحظة أن الغالبية العظمى من الدول قد منحت النساء حقوقهن السياسية، وقد ناشد المجلس الدول الاعضاء لتزويد مجلس الامن كل سنتين بمعلومات حول المبادىء المطبقة ومدى مشاركة المرأة في البرلمان أو المراكز العليا في الدولة من قضائية أو تنفيذية أو في المنظمات الدولية، كأعضاء في الأمم المتحدة أو مجلس الأمن، أو في اللجان المتخصصة، وتقدم هذه التقارير كل اربع سنوات مرة للجنة الخاصة بمركز المرأة لدراستها.

وقد أصدرت الجمعية العامة الاعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة بقرارها رقم ٢٢٦٣ لعام ١٩٦٧ وبدورتها الثانية والعشرين مرتكزة بذلك على ما ورد في ميثاق

الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان والعهدين الدوليين واعمال اللجان المتخصصة والاتفاقيات التي من شأنها القضاء على التمييز بكافة اشكاله وتعزيز تساوي حقوق المرأة مع الرجل. وقد جاء في ديباجة الاعلان بأن القلق الذي يساورها نتيجة وجود قدر كبير من التمييز ضد المرأة، ورغم المواثيق السابقة ورغم التقدم في ميدان تساوي الحقوق، اذ ترى أن التمييز ضد المرأة يتنافى مع كرامة الانسان وخير الاسرة والمجتمع، ويحول دون اشتراك المرأة على قدم المساواة مع الرجل، في حياة بلدهما السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويمثل عقبة تعترض الانماء التام لطاقات المرأة في خدمة بلدها وخدمة الانسانية.

والجمعية العامة اذ ترى أن من الاهمية وجوب اسهام المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، والدور الذي تلعبه داخل الاسرة ولا سيما في تربية الاولاد، وايمانا منها بأسهام الرجال والنساء مطلب لا بد منه لتحقيق النماء الكامل لكل بلد في جميع الميادين ولخير العالم ولتحقيق السلم، فان الجمعية ترى من الضرورة كفالة الاعتراف العالمي في القانون وفي الواقع، بمبدأ تساوي الرجل والمرأة فانها تعلن رسمياً عن الاعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة والذي خصص فيه ما يلي:-

١ - استنكار التمييز ضد المرأة، حيث أن هذا يمثل اجحافاً اساسياً واهانة للكرامة الانسانية.

٢ - تناول الاعلان التدابير الواجب اتخاذها للحيلولة دون بقاء التمييز أواتخاذه مستقبلا وتساوي الرجل مع المرأة منها:-

أ - الغاء التشريعات والاعراف والانظمة والممارسات التي تمثل أي نوع من التمييز على اساس الجنس وتأمين الحماية القانونية الكافية لتحقيق هذا التساوي، وعلى الدول أن تكفل ذلك بدساتيرها، وعن طريق ضمانها والتصديق على الصكوك الدولية الصادرة من الامم المتحدة ووكالاتها المتخصصة والى تنفيذ ذلك بأحسن وجه.

ب - تلغى جميع قوانين واحكام العقوبات القائمة على التمييز ضد المرأة.

جـ - اقرار تشريعات وتدابير مناسبة لمكافحة جميع انواع الاتجار بالمرأة.

كما تناول الاعلان التدابير والاجراءات الواجب اتخاذها لتحقيق المساواة في كافة الحقوق دون تمييز بين الرجل والمرأة ويمكن اجمالها:-

د - وضع تدابير خاصة بنشر معلومات من شأنها توعية الرأي العام في كل بلد من

هدفها القضاء على النعرات والغاء جميع الممارسات التي تقوم على الانتقاص من قدر المرأة ومن هذه التدابير:-

١ - حق التصويت في جميع الانتخابات، وترشيح نفسها لجميع الهيئات المنبثقة عن الانتخابات العامة وفي الاستفتاءات العامة، ثم حق تقلد المناصب العامة، ومباشرة جميع وظائف الدولة.

٢ - حقها في اكتساب الجنسية أو تغييرها أو الاحتفاظ بها كالرجل ولا يؤثر على هذه الحقوق زواجها من الاجنبي.

٣ - حقها في التملك وادارة الممتلكات والتصرف بها ووراثتها. ولا يؤثر عليها حيازة الممتلكات أثناء فترة الزواج.

٤ - حقها في اكتساب ألاهلية القانونية وممارستها، وحقها في التمتع كالرجل وعلى قدم المساواة أيضاً بالتشريعات المتعلقة بحرية الانتقال.

٥ - لها الحق في حرية الزواج، وحقوقها اثناء فترة الزواج وبعد حل الزواج، لا ينقص منها، ولها نفس الحقوق فيما يتعلق بالاولاد، ويمنع زواج الصغار، وعقد الخطوبة ويجب ان تضع التشريعات الوطنية باعتبارها حداً أدنى لذلك.

٦ - لها الحق في التمتع بنفس المستوى التعليمي وشروط الالتحاق بالمعاهد والجامعات واتاحة الفرص والمساواة بها من حيث المنح والاعانات والبرامج الممتعة والتعليمية ومواصلة الدراسة وفرص المعلومات التربوية النافعة لصحة الاسرة ورفاهها.

٧ - حق التمتع بالتدريب المهني والعمل وتساوي الاجور والحصول على المكافآت والترقية والتمتع بالاجازات ومستحقات التقاعد والضمانات الاجتماعية المؤمنة ضد العجز والبطالة والمرض والشيخوخة، وحقها في عدم التمييز بينها وبين الرجل بسبب الحمل أو الزواج مع منحها اجازة امومة وتوفير الخدمات الاجتاعية اللازمة لها بما في ذلك خدمات الحضانة دون أن ينتقص ذلك من حقوقها في العمل او عدم العودة له. ويستثنى من ذلك الاعمال التي لا تتناسب وتكوينها الجسمي حيث لا يعتبر ذلك من قبيل التمييز.

الفصل الحادي عشر

حماية حقوق الانسان

لقد أتوا ليدوسوا على الاقليات فلم أنطق لأنني لم أكن أحد الأقليات. ثم قدموا ليضربوا الاشتراكيين فلم أنطق لانني لم أكن اشتراكياً. ثم منعوا وجود النقابات العمالية ولم أنطق لأن الأمر لا يعنيني بقليل أو كثير. وأخيرا أتوا ليحاصروني وعندها لم يكن هناك أحد ليتحدث أو ينطق باسمي.

– الكاتب –

لقد أكلت يوم أُكل الثور الأبيض.

عبدالله بن المقفع
من كتابه كليلة ودمنة

– ١ –

تمهيد

تحدث الفصل الأول من هذه الدراسة عن النظريات الفلسفية التي تعرضت لحقوق الانسان، وأشار الفصل الثاني إلى قضايا حقوق الانسان في الحضارات القديمة والكلاسيكية والعصور الوسطى المسيحية وتعرض الفصل الثالث لمناقشة قضايا الحقوق الانسانية في العالم الغربي الحديث وما واكبه من مدارس سياسية واقتصادية واجتماعية هدفت بطريقة أو بأخرى لتثبيت قواعد عامة تخص حقوق الانسان بشكل عام، ومع هذا وذاك فقد شاهدت نهاية الفترة حربين عالميتين أدت إلى ظهور هيئة الأمم المتحدة وفروعها المتخصصة بقضايا حقوق الانسان. وكان الفصل الرابع قد ناقش قضية الحقوق الانسانية في الاسلام واقتصر الفصل الخامس على قضايا الحقوق الانسانية في العالم العربي. وسوف يهتم هذا الفصل في مناقشة قضية حماية حقوق الانسان ومستقبل قضية حقوق الانسان في عالم يتزايد فيه العنف باستمرار وتضيع فيها الحقوق الانسانية. ويحاول هذا

الفصل الاجابة عن سؤال واحد فقط وهو كيفية ضمان حقوق الانسان في هذا العالم المتصارع حول الافكار والايديولوجيات والمذاهب سواء ما كان منها دينياً أم وضعياً. وبعبارة أخرى هل يمكن أن يكون هناك قانون شامل وعام يستطيع الإنسان بواسطته أن يحمي حقوقه؟ أو الحقوق التي تحدثت عنها الفصل السابع والثامن والتاسع والعاشر؟

- ٢ -

القانون الدولي لحقوق الانسان

مما لا شك فيه أن القوانين الصادرة عن الهيئات الدولية أو الاقليمية أو قوانين الدول أو مواثيق المنظمات غير تابعة لدول معينة ما هي الا نتاج للتجارب الانسانية على مر العصور. والأهم من هذه التجارب هو مقدار التعلم منها، فهل يستطيع الانسان التعلم من اخطاءه الماضية لتصحيح مساراتها المستقبلية؟ أم أن احداث التاريخ تكون أحداثاً تاريخية فقط تنسى بمجرد مضي الوقت عليها؟

إذا نظرنا إلى المجتمعات والدول الحاضرة فان نظرتنا الطبيعية اليها انها قائمة على أساس من الاتفاق العام بين الناس. كأن يتفق فرد مع فرد آخر على العيش في مكان تتوفر فيه مصادر الرزق. وبعد أن تطور عدد الساكنين أصبح ما نسميه في لغتنا الحالية قرية أو مدينة أو تجمعاً سكنياً تفرق فيه الأفراد إلى أحزاب وفرق لخدمة الصالح العام. ولكن الامور لا تشير الى النمط البسيط الذي صوره لنا بداية الفصل الثاني من هذه الدراسة بل غالباً ما لازم الأفراد صراعاً من أجل السيطرة والسلطة والقوة. وقد لعبت عناصر عدة في تشكيل الوجود الانساني دفعه عنصر الخوف إلى التعاون مع الآخرين أحياناً ودفعه عنصر الأنانية إلى الصراع في مجالات عدة. وكانت حياة الأفراد وما زالت تخضع لعناصر إقتصادية وإجتماعية وسياسية لتأمين استمرار وجوده كانسان على سطح هذه المعمورة. ونتيجة لذلك فقد انبثقت القواعد والقوانين والحقوق المنظمة لحياة الأفراد والجماعات. وعلى الرغم من الاتفاق العام حول ضرورة هذه القوانين إلا أن الخلاف كان دائماً وما زال حول النصوص القانونية وطريقة تفسيرها، وكيفية تطبيقها مع ضمان ان لا يهضم حق أحد. وأما عن النصوص القانونية فكان لا بد من أن تكون واضحة لا لبس فيها ولا غموض حتى يفهما الأفراد ويستطيعون تفسيرها، وأما عن تطبيق هذه القواعد والقوانين

فلا بد من جماعة تقوم بهذا الغرض أما عن طريق الاقناع واما عن طريق القوة، وفي حالة عدم الانصاف بين الأفراد فلا بد من أن يكون القانون هو الحكم الفصل في النزاعات.

والمشكلة التي ازدادت تعقيداً على مر العصور هي تلك النابعة من مَنْ يضع القوانين؟ ففي المجتمعات البدائية كان معظم افراد المجتمع يتفقون على قانون ويسيرون بموجبه تحت قيادة احدهم الذي تملك السلطة السياسية أو هم ملكوه اياها، ولكن عندما تقدمت المجتمعات قليلاً وظهر السحر والتنجيم والدين دخل عنصر جديد على القوانين المعمول بها. فالأديان جميعاً تنص على أن قوانينها من وضع قوة خارج نطاق الطبيعة، وتفسر عن طريق رجال الدين والكهنة، وبالتالي فان تغيير القانون الديني أمر يعتبر مخالفاً لواضعه. واذا كان القانون الديني لا يتلائم مع تطور المجتمع، فان المشكلة هي مشكلة الانسان وليس مشكلة الدين، اذ أن دعاة الدين والقانون الديني يجدون في القانون الديني ديمومة واستمراراً وثباتاً وصلاحاً لكل زمان ومكان. ولهذا فقد لعب رجال الدين وما زالوا دوراً هاماً في وضع القوانين التي هي غالباً ما تكون لصالح فئة واحدة ضد فئات أخرى. فاذا لعبت القوانين الدينية دوراً في توحيد المجتمع على المستوى الداخلي فانها لعبت دوراً في الصراع الخارجي والحروب، ولا ينطبق الأمر على الماضي فقط بل يمتد ليشمل الحاضر أيضاً. ويلعب رجال الدين دوراً هاماً في كثير من مجتمعات العالم اليوم. وقد تكون ايران خير مثل على ذلك. ومثل رجال الدين فإن القيادات العسكرية الفردية أيضاً تلعب دوراً في تأجيج الصراع على المستويين الداخلي والخارجي. واذا أراد القائد العسكري الاستمرار في الحكم فلا بد له من أن يضمن سلامة نظامه السياسي الذي لا يقوم الا على القوة والقهر حتى مع وجود القوانين التي تنص على أمن واستقرار الأفراد. وحتى يثبت القائد العسكري من استمرار حكمه فإنه يعمد الى سن قوانينه الخاصة التي تحافظ على استمرار كيانه السياسي. فكان أباطره الرومان الذين ظهروا جميعاً من المؤسسة العسكرية يخشون من الانقلابات العسكرية ضدهم ولذلك فقد كانوا يحسبون للعسكر ألف حساب وذلك باغداق الأموال عليهم. ولم يتغير الحال كثيراً في العصور التي تلت الامبراطورية الرومانية. فقد اعتاد التاج البريطاني في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر على احتكار الأرض (التي كانت مصدر الثراء والقوة) لنفسه. وبالفعل فقد عمد وليم الاول إلى وضع يده على كافة الأراضي المتنازع عليها وذلك من أجل تشديد قبضته على الحكم، ولم يكن اي سلطة في يد البارونات أو غيرهم لحل الخلافات الناشئة عن ملكية الأرض، لذا فقد شكل وليم الأول محكمة ملكية خاصة بذلك. وقد تطورت

هذه المحكمة لتصبح محاكم في أرجاء انجلترا لحسم الخلافات بين الناس، والذي أصبحت قوانينها فيما بعد تعرف بالقانون العام الانجليزي. وحتى عندما اتسعت الامبراطورية الانجليزية وامتدت في أرجاء شتى من العالم حمل المستوطنون الانجليز أو الغازون قوانينهم المتعارف عليها والتي قيمت كثير من قوانين الدول الحديثة على غرار القوانين الانجليزية. وعلى الرغم من أن الامبراطورية البريطانية لم تكن هي الوحيدة في التاريخ فقد سبقها امبراطوريات عدة إلا أنها اختلفت عن الاخريات في وضع ادارة مركزية صارمة لحفظ الأمن والاستقرار لنظامها السياسي.

واذا كان القانون قد وجد أصلاً لتعادل وتوازن القوى داخل المجتمع فإن الأمر لا يتوقف عى الموازنة بين الضعيف والقوي بل لا بد أيضاً من أن يحد من سطوة وقوة السلطة الحاكمة: وعلى القانون أن يكون في هذه الحالة فوق الجميع بما في ذلك السلطة الحاكمة. وعلى الرغم من أن الماجنا كارتا وثيقة لم يقصد من وراءها عليةُ القوم من الانجليز البحث في الصالح العام الا أنها هدفت إلى الحد من سلطة الملك جون سنة ١٢١٥ من خلال القوانين. فعندما طالبت الوثيقة بأن «لا يسجن أي رجل حر أو تصادر حرياته الا بما يقره القانون» كان ذلك مطالبة بسيادة القانون. وعندما أقر الهولنديون سنة ١٥٨١ «بأن الله لم يخلق مخلوقاته لطاعة الحاكم فقط.. بل جعل الحاكم في خدمة رعاياه والذي بدونهم لا يكون الحاكم حاكماً» رفع من سيادة القانون أيضاً.

واذا كان الأمر قد اقتصر على علاقة الفرد الحاكم بالفرد المحكوم فان فلاسفة القرن الثامن عشر قد اوجدوا نمطاً جديداً من المفاهيم العقلية التي تؤكد على سيادة الارادة العامة وسيادة الجماعة مقابل سيادة الدولة وسيادة الحاكم. وقد قدمت الثورتين الامريكية والفرنسية تعريفات جديدة لحقوق الانسان وحرياتهم ضمن الدولة. فقد نص اعلان الحقوق الامريكي واعلان حقوق الانسان والمواطن الفرنسي على ضرورة مساواة الأفراد أمام القانون، وسيادة القانون، ومنع الاعتقالات التعسفية، وحق الانسان في التعبير عن آرائه، وحق المواطنين في التجمع، وحقهم في اتباع الدين الذين يرونه مناسباً لهم، وحقهم في الملكية الخاصة. إلا أن هذه القرارات والقواعد بحاجة إلى اداة قانونية للتنفيذ من أجل ربط الفرد بالجماعة وبالدولة. وقد تغاضى العصر عن أن يقيم هذه القواعد على أساس ديني كمرجع أعلى وأثر الأخذ بالقانون الطبيعي الذي نادت به حركات عصر التنوير والاصلاح وفلسفة جون لوك. وقد لوحظ الاتجاه العام نحو تحويل كل العلوم إلى الطبيعة والبعد عما بعد الطبيعة. وتحولت معظم العلوم لتحمل اسماءً مرتبطة بالطبيعة كالتاريخ

الطبيعي والعلوم الطبيعية وهكذا[1]. وعلى الرغم من بحث المنظرين في القوانين الطبيعية إلا أن قواعد عامة للحقوق أو للعدالة لم يكن من السهولة اشتقاقها من الطبيعة كاشتقاق قوانين الفيزياء والكيمياء، إلا أنها عمدت إلى أرض الواقع بقدر الامكان مع الرجوع الى قوة مدبرة للعالم كلما تطلب الأمر ذلك كاقرار «مساواة الناس جميعاً لأنهم خلقوا كذلك».

واذا كان برجوازيو القرن الثامن عشر هم الذين دعوا إلى قضية الحقوق الانسانية التي انحصرت في معظم الأحوال للتخلص من التدخل في شؤونهم، فان اشتراكي القرن التاسع عشر قلبوا الأمر رأساً علىعقب وطالبوا بتدخل الدولة وسيطرتها على وسائل الانتاج الاقتصادية، وضرورة قيامها بتوزيع القيم جميعاً بالتساوي على المواطنين. وعلى الرغم من فشل ثورة سنة ١٨٤٨ في أوروبا وما صاحبها من صراعات عمالية مطالبها الاقتصادية والسياسية استطاعت الاتحادات العمالية أن تنال الاعتراف بها من قبل الدولة إلى جانب كثير من القوانين العمالية. واستمرت دعوة العمال الى المطالبة بتأمينات صحية وتأمينات اجتماعية وضمانات ضد العجز والشيخوخة وما الى ذلك.

وشاهد القرن العشرين تغييراً في القواعد الأساسية لحقوق الانسان. فاذا كان القرن الثامن عشر قد نظر للقانون الطبيعي كنقطة انطلاق للحقوق الانسانية، ورأى القرن التاسع عشر أن الاشتراكية الجماعية هي ركيزة حقوق الانسان، فان القرن العشرين قد وجد في النفعية والوضعية نقاط انطلاق لنفس القضايا. وقد رأى النفعيون أن الصالح العام يتحقق من خلال تحقيق السعادة لاكبر عدد ممكن من الناس، الأمر الذي استبعد فكرة أن تكون الحقوق الانسانية نابعة من فكرة القانون الطبيعي. واجمع النفعيون والوضعيون على أن فكرة حقوق الانسان هي مجرد فكرة لا معنى لها على الاطلاق لانه لا يمكن خضوعها لمقاييس تجريبية واقعية. وعلى ذلك يرى النفعيون والوضعيون أن الحق لا يكون الا اذا أوجد على أرض الواقع العملي. فاذا قدمت محكمة ما حلاً عملياً لمشكلة ما فان المحكمة تكون قد أقرت حقاً معيناً. أما اذا لم تقدم حلاً فان الحديث عن الحق يصبح لا معنى له. ان الحل في اقرار الحقوق الانسانية لدى هاتين المدرستين الفلسفيتين انما هو ايجاد قانون للحقوق الانسانية يتميز بالعمومية والشمول، فهو قانون لا يستند إلى القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي أوالقانون الديني أو القانون الأخلاقي، وإنما هو قانون يستمد وجوده من ذاته

---

(١) Paul Siegbart, The Lawful Rights of Mankind: Introduction to the International leagal code of Human Rights (Oxford: Oxford University press, 1985). p. 28.

العملي الذي يسعد الغالبية العظمى من الناس. واذا كان الأمر كذلك فإن هذا القانون العام الشامل لا بد له وأن يتعارض مع قوانين السيادة الوطنية داخل الدولة الواحدة. اذ أن تطوير وتقدم الدول القومية في القرن التاسع عشر كان قد لازمه تطور في فكرة السيادة القومية وهي فكرة تجلت في فلسفة ميكافيلي وكتابه الامير الذي حث على استقلال الدولة القومية عن طريق قوة اميرها. وكما أن مطلب الشعب أن يكون مستقلاً عن غيره من الامراء أيضاً، وهو ما شكل على المدى الطويل أساس القانون الدولي الذي يفصل بين منازعات ومشاحنات الدول، وما يتضمن ذلك من معاملة اللاجئين السياسيين والمجرمين الهاربين وتبادل الاسرى وعلاقات الدول بعضها ببعض. وتطور القانون الدولي ليشمل الشؤون الانسانية ايضاً. فقضية العبودية مثلاً، على الرغم من أن العبودية مؤسسة قديمة متعارف عليها، وظلت ممارسة في المستعمرات البريطانية في أمريكا الشمالية وغرب الانديز، إلا أن هذه المؤسسة تعرضت للنقد الحاد في نهاية القرن الثامن عشر. ففي سنة ١٧٧٢ أعلنت بريطانيا أن العبودية لا توجد في بريطانيا وان كل عبد يكون حراً بمجرد أن تطأ قدماه على الأرض الانجليزية. وقد ألغى البرلمان الانجليزي تجارة العبيد سنة ١٨٠٧، إلا أن العبودية في الولايات المتحدة الامريكية لم تتوقف الا بعد قرن ونصف من ذلك التاريخ وبعد حرب أهلية دامية على الرغم من الاعلان الأمريكي الذي ينص على أن جميع الناس قد ولدوا متساويين. ومع هذا وذاك فلم يحدث هذا الالغاء على مستوى الدول، ولم يتدخل القانون الدولي في الأمر بل كان أمر مقصوراً على الدولة الواحدة. ولم تناقش هذه القضية على المستوى العالمي الا سنة ١٨٨٥ في مؤتمر برلين الذي عقد لمناقشة أمر تجارة العبيد في افريقيا الوسطى حيث أقر المؤتمرون منع تجارة العبيد. ومع ذلك فقد مارست بعض الدول تجارة العبيد على المستوى الداخلي ولم يتوقف ذلك الا سنة ١٩٧٠ في مسقط وعمان.

وشاهد القرن التاسع عشر ايضاً محاولات تدخل الدول الغربية بدول اخرى على أساس انساني كمعاملة الأقليات المسيحية في أجزاء من الدولة العثمانية في بلغاريا ومناطق أخرى كسوريا ولبنان وفلسطين، وهي في الواقع حجج استعملتها الدول الغربية (انجلترا وفرنسا على وجه الخصوص لأسباب سياسية بحتة)، وظهرت حركة الصليب الأحمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من أجل معاملة انسانية أثناء الحروب، وقد أدى ذلك الى معاهدة لاهاي ومعاهدة جنيف الخاصة بمعاملة أسرى وجرحى الحرب. ونشطت في بداية القرن العشرين الحركات الرامية لتحسين أوضاع العمال الصحية، والسكنية،

والتأمينات الاجتماعية. وقد أبدت الدول الصناعية الغربية استعداداتها لتحسين ظروف العمال من خلال قوانين العمل، وظهرت منظمة العمل الدولية سنة ١٩١٩ في جنيف لمناقشة هذه الأوضاع على نطاق دولي. واستمر النشاط الانساني بعد الحرب العالمية الأولى في التطوير والتحسين بتوقيع معاهدات تضمن حق الحياة والحرية والتدين والمساواة أمام القانون، ولكن احداث الثلاثينات في الاتحاد السوفييتي والمانيا قوضت كل تقدم في مجال حقوق الانسان. فقد عمد جوزيف ستالين الى قتل العديد من المناوئين الاشتراكين، وكانت الفلسفة التي تبناها أدولف هتلر قد أدت الى مآسي الحرب العالمية الثانية وما لازمها من خراب وقتل وتدمير ازهقت أرواح ملايين البشر. وعليه فان القانون الدولي اصبح معطلاً ولا قيمة له البتة. الا أن احداث الحرب العالمية الثانية أكدت للدول المنتصرة في الحرب ضرورة ايجاد قانون دولي لحفظ حقوق الإنسانية يقوم على احترام الرأي العام العالمي من خلال قانون أنساني لا يتسم بايديولوجية معينة سوى أنه انساني: فهو ليس غربياً ولا شرقياً، ولا يقوم علىالحرية الفردية الغربية أو الاشتراكية الجماعية الشرقية، ولا يتعلق بدولة صناعية وأخرى متطورة، بعيد عن النزعات الدينية أو التعصبية التي تخدم جماعة معينة. ولا بد لهذا القانون من أن يكون واقعياً وليس خيالياً، يعترف بأن العالم دائماً سيخبر ستالين وهتلر ومشاكل الحروب ومآسيها، فعلى بنوده أن تأخذ هذا بعين الاعتبار ولا تتوهم أن الأمور ستجري على خير ما يرام، وذلك لأن القانون الدولي يختلف عن القانون المحلي الذي يخص الدولة الواحدة، اذ لا يوجد قوة منفذة للقانون الدولي، ولا يوجد مجلس تشريعي يربط دول العامل معاً ويسن قراراته التي تكون ملزمة لكل دولة. فهيئة الأمم المتحدة أو مجلس الوحدة الاوروبي أو منظمة الدول الامريكية أو منظمة الوحدة الافريقية، أو جامعة الدول العربية، لا تخضع لسلطة تشريعية عليا منتخبة من اعضاءها ولا تملك ايا من هذه المنظمات قوة عسكرية خاضعة لسلطة ملزمة للجميع. وعلى ذلك فان القوانين الدولية الحالية هي قوانين بدائية للغاية لضمان حقوق الانسان، كما يتمثل الأمر في الدول التي ترتكب مخالفات ضد حقوق الانسان، ولا تستطيع الدول الاعضاء في المنظمة الدولية وضع الضغوط على مرتكبي المخالفات من الدول. إن أفضل ما يمكن أن يكون في هذا الوضع العام هو التزام الدولة بالقوانين الدولية الخاصة بحقوق الانسان دون اجبار من احد، ولكن النوايا الحسنة لا تتوفر باستمرار. وهكذا فان المواثيق والعهود الدولية الخاصة بحقوق الإنسان تحتاج إلى أكثر من نوايا حسنة. ويلاحظ من بنود مواد هذه العهود والمواثيق الدولية (انظر الملاحق) انها عامة وبعض بنودها يحتاج

الى تفسير، إلا أنها، وعلى الرغم من أنها غير ملزمة للاعضاء بسبب غياب مجلس تشريعي وسلطة تنفيذية، قد حققت في مجال حقوق الانسان بعض القضايا الهامة. فقد قضت دعوات هذه المواثيق على العبودية نهائياً، ولكن الطريق امامها شاق وطويل، اذ ما زالت المذابح ترتكب بطريقة أو بأخرى في افريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط وآسيا، وما زالت التفرقة العنصرية تمارس بطريقة أو بأخرى في جنوب افريقيا واسرائيل، وما زال تعذيب السجناء والمعتقلين وأسرى الحرب يمارس في مناطق كثيرة من العالم، وما زالت الاغتيالات والاختفاءات ترتكب في دول شتى، على الرغم من وجود المواثيق والمعاهدات التي تنص على خلاف ذلك.

- ٣ -

المواثيق الدولية في العالم اليوم

وحيث أن القانون الدولي في مجال حقوق الانسان لا يلزم الدول على اتباع وثائقه ومواد قواعده فهو يعتمد على النية الحسنة للدول الاطراف. وتختلف الدول في تنفيذها لقواعد حقوق الانسان كل بحسب قضاياه الداخلية والخارجية. فيعمد البعض للنظر في قوانينه الداخلية وعلاقاته الخارجية مع الدول الاخرى، ثم يقرر بعد توقيعه والتزامه على الميثاق أو العهد الخاص بحقوق الانسان، ويرى البعض الآخر ان توقيعه على الميثاق أو العهد لا يعني شيئاً البتة وهكذا.. ومع هذا وذاك يلاحظ دخول الدول في معاهدات مع بعضها بعضاً لأن الغالبية العظمى منها تسعى جاهدة لتحسين أوضاع أفرادها وخاصة اذا كانت هذه الدول ديموقراطية قائمة على نظام التصويت الذي تنتخب فيها الحكومة انتخاباً، وترى دول أخرى أن معاهدات حقوق الإنسان تؤدي في النهاية الى عالم خال من الحروب والمآسي، وترى دول أخرى أن توقيعها على اتفاقات ومواثيق من هذا القبيل يعزز من شرعيتها في أعين مواطنيها. ويمكن أن يضيف المرء عامل آخر إلى قبول الدول التوقيع على هذه المواثيق كضرورة ناتجة عن ضغط الرأي العام العالمي في عالم ضاق كثيراً حتى أصبح العالم قرية واحدة بفضل تقدم وسائل الاتصالات الحديثة. إلا أن هذا التوقيع لا يعني الالتزام الكامل كما يلاحظ من خرق الدول لمواثيق حقوق الانسان باستمرار، وفي الوقت نفسه فان طرق حقوق الانسان في بعض دول العالم كان عاملاً حاسماً في

تغيير النظام السياسي كسقوط حكم بوكاسا في افريقيا الوسطى وشاه ايران في ايران وعيدي امين في يوغندا وسوموزا في نيكاراجوا والحكم العسكري في الارجنتين[1] وحتى نخفف من حدة الاخلال بالمواثيق الخاصة بحقوق الانسان فان المعاهدات الدولية تتضمن بعض البنود التي تسمع بالاشراف وتفسير القوانين وفي بعض الأحيان توجد قواعد ردع للدول الأعضاء في حالة مخالفتها لهذه القواعد وبنودها. ففي النظام المنبثق عن الأمم المتحدة حيث يشكل المجلس الاقتصادي الاجتماعي Ecosoc أحد فروعها، ويتألف من ٥٤ عضواً من أعضاء هيئة الأمم المتحدة المنتخبين من قبل الجمعية العمومية. وعلى الرغم من أن قضايا حقوق الانسان تابعة لهذا الفرع إلا أن تقدمها في هذا المجال بطيء جداً بسبب أعضاءها الرسمية. لقد شكلت لجنة حقوق الانسان لتنبثق منها لجنة أخرى لمنع التفرقة العنصرية وحماية الاقليات. واعضاء هذه اللجان هم أيضاً ممثلين رسميين لحكوماتهم ودولهم الأعضاء في المنظمة الدولية. وعلى الرغم من قرارات المجلس الثقافي الاقتصادي رقم ٧٢٨ في سنة ١٩٥٩ وقرار رقم ١٢٣٥ سنة ١٩٦٧ وقرار رقم ١٥٠٣ سنة ١٩٧٠، وتنظر لجان حقوق الانسان في آلاف الشكاوي التي ترد لها من مختلف دول العامل كل عام على أمل أن تقدم المنظمة الدولة بعض العون لمشاكل رعايا الدول المختلفة. ولكن لجان هيئة الامم المتحدة تقر بأنها لا تستطيع أن تفعل شيئاً حيال هذه الشكاوي. وتقوم لجان المنظمة في بعض الاحالات بعد استقصاء المشاكل بكتابة تقرير حول ملابساتها وتوصي ببعض التوصيات، ولكن هذه التقاير والتوصيات لا ترسل الى الحكومة المعنية بالأمر بل تقدم الى لجنة المجلس الاقتصادي الاجتماعي الخاص بحقوق الانسان. وأما معاهدة هذه الحقوق المدنية والسياسية فهي تختلف عن المجلس الاقتصادي الاجتماعي، اذ تنص المعاهدة على تشكيل لجنة حقوق الإنسان من مجموعة من الخبراء المستقلين والمتخصصين في شؤون حقوق الانسان، الذين لا يمثلون صفة رسمية. وتقوم لجنة الخبراء بإعداد تقارير وكتابة التوصيات الضرورية بعد تجميع المعلومات اللازمة، وتناقش اللجنة ممثلي الدول المعنية وجهاً لوجه. وعلى الرغم من عدم قدرة هذه اللجنة على الزام الدول تغيير بعض قوانينها لتواجه قضايا الحقوق الانسانية، إلا أنها استطاعت أن تفعل ذلك في بعض الدول كما حصل في كندا حيث سمح القانون للمرأة الهندية الحمراء العودة الى مخيم قبيلتها بعد طلاقها من رجل غير هندي. واذا انتقلنا إلى مجلس التعاون الاوروبي ونظامه لوجدنا أنه أكثر الأنظمة تقدماً وتطوراً في مجال الحقوق الانسانية، اذ

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٥ .

تنص المادة (٥٧) من معاهدة حقوق الانسان الأوروبية إمكانية أمين عام المجلس طلب أي تقرير من الدول الاعضاء للنظر في كيفية ضمان قوانينها الداخلية لقضايا الحقوق الانسانية.

وتضم المعاهدة محكمة ولجنة تقصي الحقائق تتشكل من مواطني الدول الاعضاء وعددهم ٢١ عضواً مستقلين لا يمثلون دولهم على الاطلاق، ويعينون لمدة ست سنوات، وأما قضاة المحكمة فيعينون لمدة تسع سنوات وتوجه الشكاوي إلى لجنة تقصي الحقائق والتي تأتي إما من جهة حكومية أو من مواطن عادي وينظر في هذه الشكاوي بعد ستة أشهر من وصولها بعد محاولة الشاكي النسعي لحل مشكلته على المستوى الداخلي. وعندما يتضح للجنة أن المشكلة لم تحل على الصعيد الداخلي تبدأ في بحث جوانبها محاولة إيجاد حل لها عن طريق المحادثة الشخصية، واذا لم تصل لحل فإنها تقدم تقريراً مفصلاً الى المحكمة للبت فيها حيث يكون حكم المحكمة فيها ملزماً لجميع الأطراف. وقد اتبعت هذه الطرق لحل المشكلات الفردية اما المشكلات بين الدول، وهي قليلة، فانها تتبع نفس النمط كالشكوى التي قدمت من الدنمارك والنرويج والسويد وهولاندا ضد اليونان بقيادة الجنرالات العسكريين، وكالشكوى التي قدمتها ايرلندا ضد المملكة المتحدة سنة ١٩٧١ بسبب وسائل التحقيق التي تتبعها المملكة المتحدة في ايرلندا الشمالية. وتنشر لجنة الحقائق في المجلس الاوروبي تقارير مفصلة عن القضايا والشكاوي التي تبنت بها المحكمة الاوروبية والتي زادت عن عشرة آلاف حالة منذ تأسيس المجلس، مما أدى الى كثير من الدول لتطوير قوانينها الداخلية بحيث تتماشى مع قرارات المجلس الاوروبي فيما يخص قضية حقوق الانسان[1].

وأما النظام الأمريكي التابع من منظمة الدول الامريكية فيسير على نفس الخطوات التي يسير عليها النظام الاوروبي مع إختلاف بسيط. ويوجد لجنة حقوق الانسان لتقصي الحقائق ومحكمة في النظام الامريكي على غرار النظام الاوروبي، إلا أن اللجنة لا تسلم شكاوي من الدول المعنية الا بناء على قرار، ولكن يمكن تسلم شكاوي الأفراد دون قرارات صادرة من جهات عليا. وللجنة مجالها القانوني الخاص بها كعامل أساسي في منظمة الدول الامريكية فيما يخص قضايا حقوق الانسان الخاص باعضاء المنظمة والتي

(١) For more details on the European Council see Karel Vasak, "The Council of Europe," In Karel vasak, (General editor), The International Dimensions of Human Rights. Vasak gives a detailed discussion of European Convention of Human Rights as well as the European Charter.

لم يلتزم اعضاءها بعد بالمعاهدة الامريكية، ولذلك فإن بنود ومواد الحقوق لا تعتبر معاهدة بل هي موجهة الى قوانين الدول الاعضاء الداخلية لتساير روح اعلان الحقوق والمسؤوليات الامريكي. وبناء على ذلك فان اللجنة المنبثقة عن النظام الامريكي فيما يخص حقوق الانسان تجمع معلومات عن أوضاع حقوق الانسان في الدول الاعضاء وتنشر تقاريرها تباعاً والتي يمكن أن تكون التقارير بمثابة جزء من الاجراءات القانونية على المدى الطويل(١).

وميثاق الدول الافريقية الذي أقر سنة ١٩٨١ ولم تصادق عليه سوى ٢٦ دولة من الدول الاعضاء، يعد نموذجاً آخر من أدوات تحقيق الحقوق الانسانية في الواقع العملي. واذا صادقت دول القارة الافريقية على هذا الميثاق فان افريقيا ستملك مؤسسة دولية لتفسير وتحليل مواد الميثاق الافريقي عن طريق لجان متخصصة، والتي ستتشكل من ١١ عضواً يعينون لمدة ستة سنوات يشترط فيهم أن يكونوا من افريقيا ومتخصصين في شؤون حقوق الانسان ويؤثر من لهم خلفية قانونية. ويتشابه الميثاق الافريقي مع المعاهدة الاوروبية من حيث استطاعة الدول أو الافراد تقديم شكاويهم للجنة المتخصصة دون توصية مسبقة أو قرار خاص بذلك(٢).

ونظام منظمة العمل الدولية الذي أسست سنة ١٩١٩ يشكل نظاماً قانونياً لخدمة الحقوق الانسانية ودعمها. ويتبنى النظام قضايا العدالة الاجتماعية في مجالي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية وحرية التجمع. وتشكل فروع المنظمة أرباب العمل الأعضاء المتساوين وممثلي العمال بالإضافة الى ممثلي الدولة الأعضاء: وقد ساهمت المنظمة في وضع أكثر من ١٥٠ معاهدة صادق عليها أكثر من ١٠٠ دولة من دول العالم.

وللمنظمة طرق عدة في الإشراف على المواثيق والعهود الصادرة عنها. اذ تحصل على تقارير دورية من الدول الاعضاء عن التطورات التي أجرتها أو تجريها، حيث يقوم الخبراء المختصون بدراسة هذه التقارير وكتابة توصياتهم ونشرها، وهناك طريق يقوم

---

(١) For details of the Organization of the American states (OAS) See Hector Gros Espiell, "The Organization of American States," In Ibid, PP. 543-574. Espiell disscusses the Inter American Comission on Human Rights, The American Convention on Human Rights, The Inter-American Commission of Women and The Inter-American Children's Institute.

(٢) For detailed discussion of the Organization of the African Unity See Debe M'Baye, "Human Rights in Africa," In Ibid. PP. 583-600; Birame Ndlaye, "The place of Human Rights in the charter of the Organization of Africa Unity," In Ibid. pp. 601-615.

على تمثيل الاعضاء في المنظمة، وآخر يتم بالتعاون مع اللجنة الاقتصادية الاجتماعية التابعة للمنظمة الدولية من أجل الشكاوي المتعلقة بحقوق الاتحادات العمالية. ويمكن تقديم هذه الشكاوي إما عن طريق العمال أو أرباب العمل، أو عن طريق الدول الأعضاء ويمكن أيضاً تسلم شكاوي من الدول الاعضاء في المنظمة ضد دول أعضاء أخرى[1]. ولمنظمة الثقافة والعلوم والتربية (اليونسكو) المنبثقة عن الأمم المتحدة نظامها الخاص في تعزيز مكانة حقوق الانسان في مجالها الخاص بحق التعليم وحرية الفكر والعلوم. وتقوم بابرام اتفاقيات علمية وفنية وتعليمية بين الدول الأعضاء. وبنت معاهدة ضد التفرقة في مجال التعليم سنة ١٩٦٢ والتي صادق عليها أكثر من سبعين دولة. وتنص احدى مواد المعاهدة على بروتوكول لحل الخلافات بين الدول الأعضاء، إلا أن هذا البروتوكول لم يدخل التطبيق العملي بعد. ولكن المنظمة لا تستقبل أي شكوى من الأفراد حتى اذا كانت الشكاوي من ضمن اختصاصاتها. وتواجه المنظمة بعض المشاكل الحالية مما جعل مستقبلها غامض الى أبعد الحدود[2]. هذه القوانين التي انبعثت عن المنظمات الدولية والاقليمية إلا أنه بقي علينا النظر في قضية حقوق الانسان في الدول الاشتراكية والآسيوية من أجل إكمال الصورة العامة لقضية حقوق الانسان على الصعيد العالمي، ولكننا نرى قبل التعرض لفلسفة حقوق الانسان في المعسكرين الاشتراكي والآسيوي نجد أنه لا بد من النظر في القواعد العامة التي نصت عليها القوانين المنبثقة عن المنظمة الدولية والمنظمات الاقليمية والتي تحاول هذه المنظمات تعزيزها بناء على قوانينها. ويمكن تلخيص هذه الحقوق بما يلي:

١ - حقوق عامة خاصة بالانسان

أ - الحق في الحياة.

ب - الحق في الحرية والامن.

جـ - الحق في عدم التعذيب والمعاملة القاسية.

د - الحق في حرية الحركة والتنقل.

هـ - الحق في اللجوء الى دولة أخرى.

---

(١) For details on the International Labor Organization see Nicolas Valticos, "The International labor Organization", In Ibid. Vol. 1, pp. 363-400.

(٢) For UNESCO and what it had acomplished see Hanna Saba, "UNESCO and Human Rights," In Ibid. Vol. 2, pp. 401-426.

٢ - حقوق اجتماعية
أ - الحق في مستوى معيشي جيد.
ب - الحق في مستوى صحي جيد.
جـ - الحق في الزواج وتأسيس أسرة.
د - الحق في العناية بالاطفال.
٣ - حقوق اقتصادية
أ - الحق في العمل.
ب - الحق في رفض العبودية والعمل الاجباري
جـ - الحق في الراحة والاستمتاع بأوقات الفراغ.
د - الحق بالضمان الاجتماعي والأمن الاجتماعي.
هـ - الحق في الملكية والتملك.
٤ - حقوق قانونية
أ - حق المساواة أمام القانون.
ب - حق الفرد في البراءة حتى تثبت ادانته.
جـ - حقه في محاكمة عادلة.
د - حق المتهم في الدفاع عن نفسه.
هـ - حق المحكوم عليه والذي ثبت برائته بالتعويض.
٥ - حقوق خاصة بحرية الفكر والعقل
أ - حق الفرد بالتفكير الحر واعتناق المبادىء والآراء الدينية.
ب - حقه في تبادل الآراء والمعلومات.
جـ - حقه في الثقافة والتدريب.
د - الحق في الحفاظ على خصوصياته وشرفه وسمعته.
٦ - حقوق جماعية
أ - الحق في التعاون مع الآخرين.
ب - الحق في التجمع السلمي
جـ - الحق في انشاء الاتحادات.
٧ - حقوق تمس الشؤون العامة.
أ - حق احترام ارادة الشعب.

ب - الحق في المشاركة العامة.

٨ -. حقوق دولية عامة

أ - الحق في التحرير وتقرير المصير.

ب - الحق في استغلال المصادر الطبيعية والتنمية والتحديث.

جـ - الحق في سلم عالمي.

د - الحق في بيئة صالحة.

هـ - حقوق الاقليات.

وينبع مفهوم حقوق الانسان في الدول الاشتراكية من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الواقعية كما نصت على ذلك النظرية الماركسية اللينينية ولا تنبع من الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي كما تنص على ذلك الفلسفة الغربية. ولكن هذا لا يعني أن الفلسفة الماركسية تنفي حقوق الانسان والمواطن. وترى هذه الفلسفة أن حقوق الانسان وحرياته تعتمد اعتماداً كاملاً على الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية السياسية والظروف العامة المحيطة بعملية التطور التاريخي للدولة. وتعرف الماركسية القانون على أنه ارادة الطبقة المسيطرة على الاوضاع العامة في الدولة، وبناء على ذلك فان الدولة لا تضمن حقوق الإنسان، والدولة في هذه الحالة تستطيع أن تقرر حقوقاً كثيرة على المستوى النظري الا أنها لا تستطيع تنفيذها في الواقع العملي. وعليه فإن الحقوق التي يمكن أن يمارسها الفرد هي الحقوق التي تتناسب مع الطبقة المتنفذة في المجتمع (الطبقة الحاكمة)، وبذلك تكون مفاهيم الحرية والعدالة والديموقراطية وما الى ذلك ما هي الا أدوات تستخدمها الطبقة الحاكمة لصالحها فقط[1]. ويرى منظري الفكر الاشتراكي أن نظرية الدولة والقانون في الدول الاشتراكية يعترفون بحقوق الانسان إلا أن هذه الحقوق مضمونة من قبل الظروف الاجتماعية العامة وليس مضمونة من قبل الدولة[2]. وعلى هذا الأساس فان مواطني الدول الاشتراكية يتمتعون بحقوق عامة تسمح لهم بالمشاركة في ادارة الدولة وفي الاقتصادي وتسمح لهم بالتمتع بالمنافع الاجتماعية وبتطوير ملكاتهم من خلال تطور الانتاج كما يلاحظ من نصوص برنامج الحزب الشيوعي في الاتحاد

---

(١) Vladimir Kartashkin, "The Socialist Countries and Human Rights," in Ibid, vol. 2, p. 632.

(٢) Ibid. p. 632.

السوفييتي[1]. وبذلك يرى الاشتراكيون بأن النصوص العامة التي تحدثت عنها المعاهدات والقوانين الدولية، كميثاق الامم المتحدة ومعاهداتها الخاصة بحقوق الانسان، لم تعلن عنها دساتير الدول الاشتراكية لأنها مضمونة من خلال التطور الاجتماعي الاقتصادي للمجتمعات الاشتراكية، اذ تنص دساتير الدول الاشتراكية على المبادىء الرئيسية التالية:

١ - مبدأ وحدة المصالح الفردية والجماعية.
٢ - مبدأ الحقوق الانسانية العالمية لكل مواطن قانوني مع تحمل المسؤولية القانونية.
٣ - مبدأ المساواة للمواطنين جميعاً أمام القانون.
٤ - ضمان حرية وحقوق المواطنين القانونية والفعلية من خلال الحزب والقضاء[2].

وأما قضية حقوق الانسان في الدول الآسيوية فهي من الامور التي يصعب البحث بها، وذلك لأن آسيا قارة من أكبر قارات العالم، والتي تختلف فيها الحضارات، ويكثر فيها عدد السكان، وتتعدد فيها الأديان، والآراء الفلسفية، وتختلف منظماتها الاجتماعية، التي عاصرتها منذ آلاف السنين قبل وجود أو ظهور القوانين الغربية، والتي تتعارض أحياناً مع قوانين حقوق الانسان العالمية. ولذا فقد عمد كثير من منظري قضايا حقوق الانسان في النظر إلى قضايا آسيا الأساسية ومحاولة ايجاد حلول لها قبل الحديث عن الحقوق الانسانية كقضايا الفقر والجهل والمرض والجوع وغير ذلك من المشاكل السياسية والاجتماعية. ومع ذلك فان هناك منظرين لا بد للدول الآسيوية من النظر فيها.

وجد المؤتمرون في ندوة حقوق الانسان الذي عقد في كابول في الفترة ١٢-٢٥ مايو سنة ١٩٦٤، والذي جمع عدد من رجال القانون والصحافة والسياسيين الاسيويين أن نقطة البدء في حركة حقوق الانسان الآسيوية تقتضي التطور الاقتصادي الاجتماعي، الا أن نقطة البدء هذه قد تفرض قوانين تتعارض مع حقوق الانسان. وقد وجد فريقاً آخر من المشاركين في الندوة أن التطور والتنمية الاقتصادية لا يلازمها خرق في حقوق الانسان من قبل الدولة. إلا أن جوهر القضية في الندوة كانت تدور حول نقطة أساسية مؤداها أن تحقيق حقوق الانسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية التنمية والتحديث. بالاضافة الى ذلك فقط نظر المؤتمرون الى قضية أخرى مفادها أن قضية حقوق الانسان في الدول الآسيوية لا تتم الا في ظل نظام سياسي (أنظمة سياسية) مستقرة، الى جانب طبيعة الدولة

---

(١) Ibid. pp. 632
(٢) Ibid. pp. 634-638.

التسلطية والتنشئة الاجتماعية المشابهة التي تعلم الطفل منذ البداية على الخضوع والانصياع للقواعد والقوانين ويحد من حرية الرأي والانتقاد. كما أضاف المؤتمرون أيضاً أن ضرورة أمن واستقرار الأنظمة السياسية في الدول الاسيوية على الصعيدين الداخلي والخارجي يؤدي إلى خرق حقوق الانسان ووضع ضغوط عليها. وعلى الرغم من تبني المؤتمرون فكرة معاهدة لحقوق الانسان في الدول الآسيوية إلا أن هذه الفكرة ظلت حبراً على ورق حتى كتابة هذه السطور[١].

تبدو الدول الآسيوية بشكل عام مترددة في قبول بحث القضايا الخاصة بحقوق الانسان وبخاصة على المستوى الدولي. ويلاحظ من الملحق رقم ١٠ أن الدول الآسيوية التي وقعت على معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ومعاهدة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي الهند واليابان وسيرلانكا ومنغوليا فقط. ولم تصادق أي دولة آسيوية على ذلك (التقرير حتى يناير ١٩٨٤).

ويشير مسح لمنظمة العمل الدولية أجري سنة ١٩٨٠ يبين الدول التي صادقت على مواثيق المنظمة أن الدول الآسيوية كانت أقل الدول مصادقة على ذلك[٢]. ويلاحظ موقف الدول الآسيوية من مواثيق منظمة العمل الدولية الخاصة بحقوق الانسان. ففي المعاهدات الخاصة بالعمل الاجباري (١٩٣٠) رقم (٢٩) والغاء العمل الاجباري (١٩٥٧) رقم (١٠٥)، كانت عدد الدول الآسيوية التي وقعت عليها لا تزيد عن نسبة ٢٥٪ من الدول الأعضاء في المنظمة.

أما فيما يخص الحقوق المدنية والسياسية في الدول الآسيوية فهي في حالة متردية للغاية. فقد أشار تقرير Amnesty International سنة ١٩٨٠ إلى أن عدد هائل من السجناء السياسيين في الدول الآسيوية يبقون في السجون لمدة طويلة دون محاكمة. ويبقى السجناء في مخيمات سيئة ولمدة طويلة بحجة أن وجودهم خارج السجن يمكن أن يؤدي الى عدم استقرار النظام السياسي القائم. وأشار التقرير أيضاً إلى غياب عدد كبير من السجناء الذين لا يعرف لهم مكان[٣]. وأما في مجال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فالوضع الآسيوي وضع في غاية السوء. فالفقر مدقع وسوء التغذية عام والأمراض

---

(١) For an excellent account of the Human Rights problem in Asia see Hiroko Yamane" Asia and Human Rights," In Ibid. Vol.2, pp 651-670.

(٢) I.L.O, Aplication of ILO standards, Report of the Director General, Report, part 2, to the ILO Nineth Regional conference (Manils, 1980), Gevena; ILO publication, 1980.

(٣) Amnesty International Report 1980, pp. 173-175.

متفشية والجهل على قدم وساق والحياة لا تتميز بأي نوع من المستوى المعيشي الذي يتلائم مع انسانية الانسان على الاطلاق (نستثني من ذلك الصين واليابان).

والتطور الاقتصادي الاجتماعي في معظم الدول الآسيوية لم يلازمه تطور في قضايا حقوق الانسان. أضف الى ذلك فان مشاكل الفقر والجوع والمرض والبطالة ما زالت عامة وشاملة وتنعكس على قضايا حقوق الانسان وتؤثر بها بشكل سلبي للغاية. وعلينا أن نتذكر أيضاً أن هناك اختلاف في قضايا الحقوق الانسانية من دولة الى اخرى ومن نظام الى آخر كالدول الاشتراكية وغير الاشتراكية ولكنها تعاني معظمها في نهاية المطاف، من قضايا حقوق الانسان بشكل عام.

- ٤ -

نحو قانون دولي لحقوق الانسان

على الرغم من حلم الانسان الطويل في حياة آمنة مستقرة، الا أنه لم يمارس طيلة تاريخه الطويل سوى الحرب ومآسيها، وما أن تهدأ عاصفة الحرب ومآسيها لتبدأ حرباً جديدة وهكذا. وعلى الرغم من المحاولات المتكررة في رسم خطوط عريضة لقانون عام وشامل من قبل الفلاسفة ورجال الدين والمشرعين، الا أن محاولاتهم كانت وما زالت فاشلة. وما المحاولات التي نتجت عن الحربين العالميتين في القرن العشرين الا استمراراً للخروج من مأزق الانسان الذي لم يتعلم من احداث التاريخ القاسية سوى درس واحد فقط، وهو أنه لم يتعلم شيئاً على الاطلاق. ترى ما هو القانون الدولي الذي يمكن أن يحفظ ويضمن حقوق الانسان؟

ان محاولة الكاتب هنا لا تزيد عن كونها محاولة يشك الكاتب أن يوجد لها صدى في عقول الآخرين وذلك لسبب بسيط للغاية، ما الذي ينفع رجل جائع أن يكون هناك قانون دولي لحقوق الانسان أم لا؟ والواقع وكما يظهر من القول الذي تصدر هذا الفصل بأن القضية تمس الجائع وغير الجائع، واذا اعتقد الجائع أن قضية الجوع أكثر أهمية من قضية حقوقه فانه سيزداد جوعاً على المدى الطويل. ان عليه الاعتقاد بأن حقه الانسان في الحياة يمنحه القوة في علاج مشكلة فقره.

تنبع مشكلة القانون الدولي لحقوق الانسان من مشكلة تعارضه مع القانون الدولي

الذي ينص على احترام سيادة الدول بعضها لبعض، وهو بذلك يكون قانوناً من أجل التعاون بين الدول أيضاً سواء كان ذلك على المستوى الدولي أو المستوى الاقليمي. ولكن القانون الدولي لحقوق الانسان لا يمتاز بما يمتاز به القانون الدولي من حيث احترام السيادة للدول، بل على العكس من ذلك فهو يتميز بحماية الحقوق الانسانية الأمر الذي يعارض، أحياناً أو في معظم الاحيان، سيادة الدولة وقوانينها.

القانون الدولي لحماية حقوق الانسان الذي يأمل الكاتب الوصول اليه قانون لا ايديولوجية له. بمعنى أن لا يتبع ايديولوجية من الايدولوجيات الغربية أو الشرقية أو الدينية، بل هو قانون انساني صرف نابع من تجربة الانسان ذاته كانسان بعيد عن التعصب لاي شكل من اشكال الايديولوجيات المتعارف عليها. إن الكاتب هنا يخالف كيرل فاساك التي ترى أن القانون الدولي لحقوق الانسان الذي يتميز بخاصية ايديولوجية تتفق مع الأيديولوجية الانسانية على النمط الذي جمعت فيه جيني هيرش Jeanne Hersch مجموعة من آراء الكتاب تحت عنوان The Birth right of Man أو مجموعة المؤتمرات الخاصة بالديانات اليهودية والمسيحية والاسلام في السنوات ١٩٧٣ - ١٩٧٤ والتي تجد فيها فاساك قاسم مشترك اعظم لايجاد لغة واحدة يتفق عليها الجنس البشري عند الحديث عن الحقوق الانسانية. وتضيف فاساك الى ذلك قائلة:

> وحيث ان القانون قانون ايديولوجي، فان القانون الدولي لحماية حقوق الانسان قانون متغير تباعاً في عالم متغير باستمرار. وكيف يمكن لاي من الناس تجاهل طموحات شعوب الامم المتحدة في احقاق حماية حقوق الانسان[1].

والواقع فإن التجربة العملية لما هو كائن بالفعل تشير بوضوح الى أن الايديولوجيات التي تتحدث عنها فاساك أحد الأسباب الرئيسية في تباعد الجنس البشري في اتفاق حول قضية حقوق الانسان. ونحن لا نرى تباعداً بين معتنقي هذه الايديولوجيات فحسب بل هناك تنافراً وتصارعاً بينها. فالصراع بين الاشتراكية والرأسمالية والصراع بين الديموقراطية والدكتاتورية والصراع بين الأديان جميعاً وبين فئات دينية معينة ما زال أيضاً قائماً. واذا استقرأنا التاريخ البشري لوجدناه صراعاً عقائدياً من بدايته وحتى الوقت الراهن، ومن يدري اذا كانت الأيام القادمة ستحمل في طياتها مزيد من الصراع باسم العقائد أم أن

(١) Karel Vasak, "Toward a specific International Human Rights law," In Ibid. Vol. 2, p. 672.

نجاح الانسان سيكون أقدر على حل قضاياه بواسطة قانون انساني صرف.

والقانون الانساني الدولي لحماية حقوق الانسان ليس قانوناً مستمداً من خارج الكرة الارضية ولكنه يعتمد اعتماداً كلياً على مصادر متطلبات الانسان الحياتية كانسان، ويعتمد على ما خبره الانسان وأصبح جزءاً من حياته العلمية والعملية المتطورة، ونحن هنا لا نجبر ذلك الذي خبر الحياة القبلية وصراعاتها على ترك ما هو مقتنع به، بل الأحرى أن يتعلم أن العالم لا ينحصر في حياته القبلية فحسب بل أن هناك عالم كبير خارج نطاق القبيلة عليه التعامل معه لأنه جزء من هذا العالم الكبير، وعندئذ فان قوانينه الداخلية ستتغير تباعاً حسبما تفرضه عليه الظروف الجديدة وهكذا. وقد يفسر لنا هذا النقلة الحضارية التي تطورت بواسطتها القوانين الخاصة بحقوق الانسان في القرن العشرين في الدول الاوروبية على وجه الخصوص بعد أن تأكد لها أن ثمن صراعاتها سيدفعه ودفعه أبناء اوروبا وحدهم وليس سواهم، وعليهم أن يتعلموا أن هناك حياة أجدى من حياة الصراعات الدموية التي لا تؤدي إلا الى مزيد من الجهل والفقر والفاقة والمرض.

والقانون الانساني الدولي القائم على التجربة الانسانية يلعب دوراً هاماً في التعاون والتكامل، وعليه فلا ينتظر من القانون الانساني الدولي تغيير مواده لتلائم القوانين الداخلية لكل دولة على انفراد بل على العكس من ذلك تماماً فانه لا بد من أن تتغير القوانين المحلية لتتلائم مع القانون الدولي. وقد يكون في التجربة الاوروبية مثلاً يحتذى في هذا الامر. وعلى هذا يمكن القول أيضاً بأن القانون الانساني الدولي لحماية حقوق الانسان يتطور باستمرار نتيجة التجارب للتشريعات العديدة التي تطورها الدول لتسهم في تطوير القانون الانساني ذاته.

والقانون الانساني لحماية حقوق الانسان لا يستمد من غالبة الفلسفات التي تحدث عنها الفصل الاول، فالتقسيم الارسطي للعلة والمعلول والوحدة الكلية الشاملة لحكيم اسبينوزا ومبدأ الانتخاب الطبيعي الدارويني وعصبية ابن خلدون واسترقاق توينبي وصراع عواطف هوبز لا تتفق ولا يبنى عليها قانون انساني. إن هذا القانون أقرب ما يكون إلى تجربة كل من كانت ولوك وهيوم.

الفصل الثاني عشر
خاتمـــة
مستقبل قضية حقوق الانسان

تتبارى دول العالم جميعاً في الحديث عن حقوق الإنسان في أعلامها يومياً ولكنها جميعاً تشترك في إغتيال حقوق الإنسان على الصعيد العملي.

- الكاتب -

- ١ -

تمهيـــد

لا تحاول هذه الخاتمة أن تكون إستعراضاً لما طرحته الفصول السابقة، بل محاولة للنظر في مستقبل حقوق الإنسان في عالم يتغير تباعاً. ترى هل تستطيع القوانين أن تتغير تباعاً حتى تشمل التغير الجديد؟ واذا لم تستطع فهل هذا يعني أن مستقبل قضية حقوق الإنسان في خطر؟

- ٢ -

أهمية القانون

عالم القرن العشرين إمتداد للقرون السابقة التي عانت من الحروب والإنقسامات بين الأفراد والجماعات والدول. ومع التقدم العملي والتكنولوجي وما صاحبه من تحسن في مستويات المعيشة الإنسانية والتفكير بجدية في رسم صورة لعالم يسوده الأمن والإستقرار الا أن وسائل التدمير والقتال وخرق الحقوق الإنسانية إزدادت طردياً مع التقدم العملي

والتكنولوجي. وعلى ذلك أصبح هناك أهمية لقانون دولي يحاول الحفاظ على أمن وإستقرار العالم وتعريف الإنسان نفسه أنه أغلى مخلوق على الأرض وبدونه لا يكون للبسيطة معنى. ولكن هذه المعرفة لا بد من أن يتخللها إختلاف في وجهات النظر وصراعات قد تطول وقد تقصر، ومن أجل ذلك وجد القانون الذي يحد من الصراعات ويخضع سلوك الأفراد والدول الى نمط حياتي يهدف الى إيجاد الأمن والإستقرار. وبسبب هذا الخلاف في وجهات النظر فإن الأفراد والدول يخالفون القانون. وكذلك الفرق بين القانون النظري والواقع العملي يخلق مزيداً من المخالفات. فالدول وبسبب إختلاف أيديولوجياتها ترى القانون من وجهة نظرها هي وليس من وجهة نظر الآخرين، وتعتقد أن أي قانون دولي لحقوق الإنسان لا بد من أن ينطبق مع الأيديولوجية التي تؤمن بها. ويلاحظ في هذا المجال الفرق بين الدول الإشتراكية والرأسمالية والديمقراطية والتسلطية والصناعية وغير الصناعية وهكذا.. حتى أن القواعد الأخلاقية والفلسفية تنطلق دائماً بالواقع الذي يعيش فيه، كالديموقراطية الأثينية التي اختلفت عن ديموقراطيات العصور اللاحقة، وكمبادىء الدولة القومية في القرن السادس عشر التي كانت رفضاً لدولة العصور الوسطى المسيحية.

الناظر الى عالم القرن العشرين يجد الإختلاف الواضح بين الدول في نظرتها لقانون إنساني خاص بحقوق الإنسان، فالفقر والجوع والأمية والمرض ينعم بها نصف عدد سكان العالم تقريباً، وتمارس ثلاثة أرباع دول العالم فلسفة تسلطية تجد فيها خير ضمان لتحقيق أمن نظامها السياسي وأمن مواطنيها وإستقرارهم حتى وان ضحت فيها بنصف عدد المواطنين. وكثير من دول العالم لا تنظر الى الوسائل التي تؤهل مواطنيها الحصول على مستوى معيشي جيد ومستوى صحي أو تعليمي، وذلك ظناً منهم أن أي تغير في أوضاعهم العامة يساهم الى حد كبير في وقوفهم ضد النظام السياسي. وعلى ذلك يمكن القول أن الحقوق الإنسانية تصبح لا معنى لها في وجود المرض والجوع والفقر والأمية. ومما يزيد الطين بله إيقاع الظلم على الأفراد دون مبرر بحجة ضمان أمن وإستقرار النظام السياسي القائم.

والقوانين الدولية أيضاً تصبح لا قيمة لها اذا كانت الدول القوية تترفع عن الإلتزام بالقوانين الدولية. وبالفعل فإن دول القرن العشرين وعلى الرغم من توقيعها على الإتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان فإنها غالباً ما تخرق هذه القوانين بإسم الدفاع عن أمنها الداخلي والخارجي. ولكن أحداً لا بد أن يضع نصب عينه التغيير الإجتماعي

والإقتصادي والسياسي السريع في عالم القرن العشرين، والذي ينتج عنه تغييراً في المفاهيم التي تتعارض مع القانون الدولي، وفي هذه الحالة فإن جمود القانون يعني نهايته، اذ لا بد للقانون من أن يتجدد بإستمرار لمتابعة التطوير الجديد والتغيير الحاصل، حتى إنني أذهب لنقطة أبعد من هذه لأؤكد ضرورة تعديل القوانين لبنودها من خلال توقعاتها للتغيير الجديد داخل المجتمعات قبل التغيير نفسه حتى يبقى القانون دائماً سابقاً للأحداث وليس العكس. ان ما يحدث هو أن القانون يبقى كما هو ينتظر التغيير الخارجي ليعدل بنوده تباعاً كردة فعل للأحداث الجارية. ان الفعل الأول والأخير للقانون هو اليقظة التامة لتنظيم العلاقات بين الدول بإستمرار حتى يقف حائلاً دون سيطرة الدول الكبرى على الدول الصغرى. وعلى ذلك فإن من مهمة القانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان أن ينظم سلوك الدول الكبرى اتجاه الدول الصغرى من جهة وتنظيم سلوك الدولة تجاه مواطنيها من جهة أخرى.

وعلى الرغم من الصعوبات التي تطبق فيها القوانين الدولية الخاصة بحقوق الإنسان في مناطق العالم المتصارعة الا أن وجود القانون أفضل من عدمه، وأن مجرد التفكير في أهمية القانون يضفي أهمية كبرى على قضية حقوق الإنسان التي يمكن أن يحترم وجودها من كافة الدول والأفراد على المدى الطويل. حقاً إن رحلة الألف ميل تبدأ من الخطوة الأولى. والخطوة الأولى بالنسبة للقانون الدولي الخاص بحماية حقوق الإنسان، وإن بدأت متأخرة، الا أن الإنسان لا يفقد الأمل بالرغم من التشاؤم الذي يحوم حول قضايا الحقوق الإنسانية التي ما زالت مهضومة الى أبعد الحدود.

ويظل الخلاف بين وجهات النظر فيما يخص الحقوق الإنسانية بسبب الأيديولوجيات المختلفة. وتحمل الوثائق الصادرة عن هيئة الأمم والمنظمات الأقليمية ومنظمات أخرى غير خاضعة لأي دولة من الدول معاني المساواة والحرية والكرامة الإنسانية، وتحمل هذه المواثيق والعهود أيضاً: رفضاً لأي فلسفة تناقض الحقوق الإنسانية. ومع ذلك فإن دولاً كثيرة تمارس فلسفة حق الأقلية العسكرية أو الحزبية أو الطبقة أو الأسرة الواحدة في الحكم دون غيرها، وتعتبر هذه الدول إن فلسفتها المحافظة القائمة على عدم المساواة خير ضمان للصالح العام، وفي الوقت ذاته تصادق هذه الدول على مواثيق وعهود لا تؤمن بفلسفة اللامساواة. ونشاهد في الوقت الراهن الحوار الدائر بين الماركسية والليبرالية في استراتيجياتهم حول قضية حماية حقوق الإنسان. والواقع فإن التسمية لا تسمن ولا تغني من جوع، فليطلق الماركسيون اسم تحقيق العدالة والديموقراطية

الإشتراكية، وليسمي المحافظون استراتيجيتهم بإسم الرأسمالية المكثفة، وليربط من أراد الديمقراطية بالعدالة الإجتماعية الإقتصادية، أو بينها وبين الحقوق المدنية السياسية، فإن الأهم من هذا وذاك هو وضع الحقوق الإنسانية في التطبيق العملي لتحقيق الحقوق السياسية والمدنية والصحية والتعليمية ورفع مستوى الحياة المعيشي وما الى ذلك من حقوق.

وعلى الرغم من أن قوة قوانين حقوق الإنسان وتنفيذها في الواقع العملي ما زالت في بداية الطريق الا أن لها وقعاً دولياً خاصاً وتأثيراً في السياسة الدولية، وإن كان ضعيفاً، الا أنه سيقوى على المدى الطويل وذلك لأن قضايا حقوق الإنسان تلعب دوراً هاماً في شرعية النظام السياسي على المستويين الأقليمي والدولي. وتلعب حقوق الإنسان دوراً هاماً في تقييم نشاطات الدولة وحقها في الإستمرار أم لا، ويمكن أن تصبح قضية حقوق الإنسان فلسفة عامة تحل مكان الأيديولوجيات المتصارعة لتصبح أيديولوجية القرن الحادي والعشرين.

ويربط كثير من الساسة ورجال القانون وبعض الدول بين حماية حقوق الإنسان وإستقرار النظام السياسي خلافاً لأولئك الذين يربطون بين حماية حقوق الإنسان وعدم إستقرار النظام السياسي. ويلاحظ في عالم الواقع أن النظرة الأولى للأمر قد أثمرت في دول عدة وبخاصة عندما يطالب الأفراد بحقوقهم السياسية والإجتماعية والإقتصادية، فلا مناص للدولة من النظر في قوانينها لتدعم الحقوق الإنسانية.

إن حماية حقوق الإنسان لا تتم بناء على القوانين الخاصة بذلك فحسب بل لا بد من تدعيم هذه الحقوق عملياً، وذلك بالإهتمام بالمواد التدريسية منذ المراحل الأولى لتنشئة الأطفال، وتدريس أهمية حقوق الإنسان في مختلف المدارس والجامعات. وكذلك الدعوة الى إنشاء المراكز العلمية والأبحاث العملية في مختلف دول العالم لرصد مخالفات الدول في هذا المجال. وكذلك فإن دعم المنظمات غير التابعة للدول والعاملة في هذا المجال من الأمور الهامة التي تدعم حماية حقوق الإنسان على المدى الطويل.

وفي الإعتقاد أن حقوق الإنسان كقضية ملحة في عالم الإنسان فإنها سوف تزدهر وتثرى طالما أن هناك منظمات دولية تعمل من أجلها وإناس يؤمنون بها. وقد يلازم ذلك صراعاً مريراً بين الدول مع بعضها بعضاً من جهة وبين الدولة ومواطنيها من جهة أخرى الا أن هذا الصراع المرير قد يوجد عالماً تغيب فيه العنصرية والتفرقة، ويغيب فيه الفقر والمرض والجوع، ويكتشف الإنسان انسانيته وكرامته في عالم سلمي مستقر. وبذلك

يحقق القانون الإنساني الدولي هدفه، ورويداً رويداً يمكن للإنسان أن يشهد نمو فكرة القانون الإنساني وتطبيقه العملي. ان قبول كثير من دول العالم وثيقة حقوق الإنسان العالمية، وقبول اللجان والوكالات المتخصصة بشأن حقوق الإنسان والقضاء على الأيديولوجيات التي تهدم الحقوق الإنسانية، والإعتراف بحق تقرير المصير لشعوب العالم وكرامتها الإنسانية في شتى دول العالم، طريق قد يؤدي في نهاية المطاف الى عالم عقلاني ينال فيه الإنسان حقوقه.

ملاحق

الإستقلال الأمريكي
(مقتطفات)

عندما يجد الشعب ضرورة فك إرتباطه السياسي مع الآخرين في مجرى تطور الأحداث الإنسانية، ويفترض وجود قوة تعلو القوى الأرضية،.. صنعتها قوانين الطبيعة التي باركها الله، فإن احترام الرأي الإنساني يحتم شرح الظروف التي أدت الى الإنفكاك.

إننا نؤمن بأن الناس قد خلقوا متساوين، وقد منحهم الخالق بعض الحقوق المؤكدة أهمها الحق في الحياة والحرية والسعادة، اننا نؤمن بأن هذه الحقائق مسلمات ليست بحاجة لإقامة الدليل عليها.

ولضمان هذه الحريات كان قيام الدول بموجب إتفاق مع المحكومية، وعندما تكون الدولة ضد هذه الأهداف، فإن للشعب حق في تغير الحكومة أو تحطيمها وتعين حكومة جديدة تقوم على هذه القواعد المنشودة، وتشكل قواها بناء على ذلك.. ان تاريخ ملك بريطانيا العظمى إنما هو تاريخ ظلم مستمر وهدفها بشكل مباشر هو تأسيس نظام قهري مطلق في هذه الولايات.. وقد قدمنا إعتراضاتنا على القهر الملكي البريطاني بشتى الوسائل المتواضعة: الا أن إعتراضاتنا كانت دوماً تواجه بظلم أقسى. إن الأمير الذي يتصف بصفات الظلم والقسوة لا يناسب أن يكون حاكماً لشعب حر...

وعلى ذلك فإننا نحن ممثلي الشعب الأمريكي... نعلن بإسم سلطة شعب هذه المستعمرات، إن من حق هذه المستعمرات المتحدة أن تكون ولايات حرة ومستقلة.

إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي (١٧٨٩)
(مقتطفات)

نحن ممثلو الشعب الفرنسي في الجمعية الوطنية نعتبر أن تجاهل ونسيان حقوق الإنسان هي المصدر الأساسي لسوء الأحوال العامة وفساد الدولة.. نعلن حقوق الانسان الطبيعية غير منازع عليها كحق مقدس.. إن هذا الإعلان هو تذكرة لحق الإنسان وواجباته، حتى يحترم المجلس التشريعي والتنفيذي وتحترم المؤسسات الأخرى لا بد من تحقيق مطالب المواطنين.. من خلال القواعد التي تضمن بقاء الدستور والحياة الكريمة للجميع. وعليه تعلن الجمعية الوطنية.. ما يلي:-

١ - يولد الناس أحراراً ويبقون كذلك ومتساوين في الحقوق.

٢ - إن هدف أي تجمع سياسي هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقامة التعسف.

٣ - مصدر السيادة في الأمة، ولا يعترف بممارسة أي سلطة صادرة عن جماعة أو فرد لا تعبر عن سيادة الأمة.

٤ - تعني الحرية أي عمل لا يجرح الآخرين أو يظلمهم...

٥ - إن القانون لا يمنع أي عمل الا ذلك الذي يؤذي الآخرين..

٦ - إن القانون لا يزيد عن كونه الا تعبيراً عن الإرادة العامة...

٧ - سوف لا يتهم شخص أو يسجن أو يعتقل الا بأمر القانون وبالطرق التي يقرها..

٨ - يقر القانون العقوبات التي هي ضرورية للغاية، وسوف لا يعاقب أحد الا عن طريق القانون...

٩ - كل إنسان بريء حتى تثبت ادانته...

١٠ - لا يؤذي أحد بسبب معتقداته أو آرائه الدينية أو غير الدينية اذا لم تضر بالنظام العام الذي يقره القانون.

١١ - إن حرية تبادل المعلومات والأفكار والآراء هي من أهم حقوق الإنسان، وعليه فكل مواطن حر فيما يقول ويكتب...

١٢ - إن ضمان حقوق الإنسان يحتاج الى قوة عامة لصالح الجميع وليست لصالح اولئك الذين أوكلت لهم القوة.

١٣- ولضمان سير القوة العامة لحفظ الأمن وسير الإدارة المحلية فلا بد من دفع الشعب لضريبة موزعة بالتساوي على الجميع.

١٤- حق المواطنين أو عن طريق ممثليهم في تقرير الضريبة التي تدفع..

١٥- ....

١٦- ....

١٧- وحيث أن الملكية حق مقدس فإنه لا يحق لأحد أن يحرم آخر منها إلا بما يقره القانون...

الف – الشرعية الدولية لحقوق الانسان

١ – الاعلان العالمي لحقوق الانسان

اعتمد ونشر على الملأ بقرار الجمعية العامة ٢١٧ ألف (د – ٣)

المؤرخ في ١٠ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٤٨

الديباجة

لما كان الاقرار بما لجميع اعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

ولما كان تجاهل حقوق الانسان وازدراؤها قد أفضيا الى اعمال أثارت بربريتها الضمير الانساني، وكان البشر قد نادوا ببزوغ عالم يتمتعون فيه بحرية القول والعقيدة وبالتحرر من الخوف والفاقة، كأسمى ما ترنو إليه نفوسهم.

ولما كان من الأساسي ان تتمتع حقوق الانسان بحماية النظام القانوني اذا أريد للبشر الا يضطروا آخر الأمر الى اللياذ بالتمرد على الطغيان والاضطهاد.

ولما كان من الجوهري العمل على تنمية علاقات ودية بين الأمم.

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد ايمانها بحقوق الانسان الأساسية، وبكرامة الانسان وقدره، وبتساوي الرجال والنساء في الحقوق، وحزمت أمرها على النهوض بالتقدم الاجتماعي وبتحسين مستويات الحياة في جو من الحرية أفسح.

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالعمل، بالتعاون مع الأمم المتحدة، على ضمان تعزيز الاحترام والمراعاة لحقوق الانسان وحرياته الاساسية.

ولما كان التقاء الجميع على فهم مشترك لهذه الحقوق والحريات امرا بالغ الضرورة لتمام الوفاء بهذا التعهد، فإن الجمعية العامة

تنشر على الملأ هذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان بوصفه المثل الأعلى المشترك. الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب وكافة الأمم، كما يسعى جميع أفراد المجتمع وهيئاته، واضعين هذا الاعلان نصب أعينهم على الدوام، ومن خلال التعليم والتربية، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات، وكما يكفلوا، بالتدابير المطردة الوطنية والدولية، الاعتراف العالمي بها ومراعاتها الفعلية،فيما بين شعوب الدول الاعضاء ذاتها وفيما بين شعوب الاقاليم الموضوعة تحت ولايتها على السواء.

المادة ١

يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الاخاء.

المادة ٢

لكل انسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الاعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا وغير سياسي، أو الاصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر.

وفضلا عن ذلك، لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي أو الاقليم الذي ينتمي اليه الشخص، سواء أكان مستقلا أم موضوعا تحت الوصاية أم غير متمتع بالحكم الذاتي أم خاضعا لأي قيد آخر على سيادته.

المادة ٣

لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه.

المادة ٤

لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده، ويحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

المادة ٥

لا يجوز اخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاانسانية أو الحاطة بالكرامة.

المادة ٦

لكل انسان، في كل مكان، الحق بأن يعترف له بالشخصية القانونية.

المادة ٧

الناس جميعا سواء أمام القانون، وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دونما تمييز، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الاعلان ومن أي تحريض على مثل هذا التمييز.

المادة ٨

لكل شخص حق اللجوء الى المحاكم المختصة لانصافه الفعلي من اية أعمال تنتهك الحقوق الاساسية التي يمنحها اياه الدستور أو القانون.

المادة ٩

لا يجوز اعتقال أي انسان أو حجزه أو نفيه تعسفا.

المادة ١٠

لكل انسان، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، الحق في أن تنظر قضيته محكمة مستقله ومحايدة، نظرا منصفا وعلنيا، للفصل في حقوقه والتزاماته وفي أية تهمة جزائية توجه اليه.

المادة ١١

١ – كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا الى أن تثبت ارتكابه لها قانونا في محاكمة علنية تكون قد وفرت له فيها جميع الضمانات الأزمة للدفاع عن نفسه..

٢ – لا يحاكم أي شخص بجريمة بسبب أي عمل أو امتناع عن عمل لم يكن في حينه يشكل جرما بمقتضى القانون الوطني أو الدولي، كما لا توقع عليه أية عقوبة أشد من تلك التي كانت سارية في الوقت الذي ارتكب فيه الفعل الجرمي.

المادة ١٢

لا يجوز تعريض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو في شؤون أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، ولا لحملات تمس شرفه وسمعته. ولكل شخص حق في أن يحميه القانون من مثل ذلك التدخل أو تلك الحملات.

المادة ١٣

١ – لكل فرد حق في حرية التنقل وفي اختيار محل اقامته داخل حدود الدولة.

٢ – لكل فرد حق في مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده، وفي العودة الى بلده.

المادة ١٤

١ – لكل فرد حق التماس ملجأ في بلدان أخرى والتمتع به خلاصا من الاضطهاد.

٢ – لا يمكن التذرع بهذا الحق اذا كانت هناك ملاحقة ناشئة بالفعل عن جريمة غير سياسية أو عن أعمال تناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة ١٥

١ – لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.

٢ – لا يجوز تعسفا، حرمان أي شخص من جنسيته ولا من حقه في تغيير جنسيته.

المادة ١٦

١ – للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ، حق التزوج وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية او الدين. وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله.

٢ – لا يعقد الزواج الا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء كاملا لا اكراه فيه.

٣ – الاسرة هي الخلية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة ١٧

١ – لكل فرد حق في التملك، بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

٢ – لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا.

المادة ١٨

لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في اظهار دينه أو معتقده بالتعبد واقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

المادة ١٩

لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها الى الآخرين، بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

المادة ٢٠

١ – لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية.

٢ – لا يجوز ارغام أحد على الانتماء الى جمعية ما.

المادة ٢١

١ – لكل شخص حق المشاركة في ادارة الشؤون العامة لبلده، اما مباشرة وأما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.

٢ – لكل شخص، بالتساوي مع الآخرين، حق تقلد الوظائف العامة في بلده.

٣ – ارادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الارادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دوريا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السرى أو باجراء مكافىء من حيث ضمان حرية التصويت.

المادة ٢٢

لكل شخص، بوصفه عضوا في المجتمع، حق في الضمان الاجتماعي، ومن حقه أن توفر له، من خلال المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق مع هيكل كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا غنى عنها لكرامته ولتنامي

شخصيته في حرية.

المادة ٢٣

١ - لكل شخص حق في العمل، وفي حرية اختيار عمله، وفي شروط عمل عادلة ومرضية، وفي الحماية من البطالة.

٢ - لجميع الافراد، دون أي تمييز، الحق في أجر متساو على العمل المتساوي.

٣ - لكل فرد يعمل حق مكافأة عادلة ومرضية تكفل له ولأسرته عيشة لائقة بالكرامة البشرية، وتستكمل، عند الاقتضاء، بوسائل اخرى للحماية الاجتماعية.

٤ - لكل شخص حق انشاء النقابات مع آخرين والأنضمام اليها من أجل حماية مصالحة.

المادة ٢٤

لكل شخص حق في الراحة وأوقات الفراغ، وخصوصا في تحديد معقول لساعات العمل وفي اجازات دورية مأجورة.

المادة ٢٥

١ - لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهة له ولاسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والمسكن والعناية الطبية وصعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية، وله الحق في ما يأمن به الغوائل في حالات البطالة أو المرض أو العجز أو الترمل أو الشيخوخة أو غير ذلك من الظروف الخارجة عن ارادته والتي تفقده أسباب عيشه.

٢ - للأمومة والطفولة حق في رعاية ومساعدة خاصتين. ولجميع الأطفال حق التمتع بذات الحماية الاجتماعية سواء ولدوا في اطار الزواج أو خارج هذا الاطار.

المادة ٢٦

١ - لكل شخص حق في التعلم. ويجب أن يوفر التعليم مجانا، على الأقل في مرحلتيه الابتدائية والأساسية. ويكون التعليم الابتدائي الزاميا. ويكون التعليم الفني والمهني متاحا للعموم. ويكون التعليم العالي متاحا للجميع تبعا لكفاءتهم.

٢ - يجب أن يستهدف التعليم التنمية الكاملة لشخصية الانسان وتعزيز احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية. كما يجب أن يعزز التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم وجميع الفئات العنصرية أو الدينية، وأن يؤيد الأنشطة التي تضطلع بها الأمم المتحدة لحفظ السلام.

٣ - للأدباء، على سبيل الأولوية، حق اختيار نوع التعليم الذي يعطي لأولادهم

المادة ٢٧

١ - لكل شخص حق المشاركة الحرة في حياة المجتمع الثقافية، وفي الاستمتاع بالفنون، والاسهام في التقدم العلمي وفي الفوائد التي تنجم عنه.

٢ - لكل شخص حق في حماية المصالح المعنوية والمادية المترتبة على أي انتاج علمي أو أدبي أو فني من صنعه.

المادة ٢٨

لكل فرد حق التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقق في ظله الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الاعلان تحققا تاما.

المادة ٢٩

١ - على كل فرد واجبات ازاء الجماعة، التي فيها وحدها يمكن ان تنمو شخصيته النمو الحر الكامل.

٢ - لا يخضع أي فرد، في ممارسة حقوقه وحرياته، الا للقيود التي يقررها القانون مستهدفا منها، حصرا، ضمان الاعتراف الواجب بحقوق وحريات الآخرين واحترامها، والوفاء بالعادل من مقتضيات الفضيلة والنظام العام ورفاه الجميع في مجتمع ديمقراطي.

٣ - لا يجوز في أي حال أن تمارس هذه الحقوق على نحو يناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة ٣٠

ليس في هذا الاعلان أي نص يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على تخويل أية دولة أو جماعة، أو أي فرد، أي حق في القيام بأي نشاط أو بأي فعل يهدف الى هدم أي من الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه.

٢ – العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ الف (د – ٢١)
المؤرخ في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦
تاريخ بدء النفاذ: ٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٦ ، طبعا للمادة ٢٧

الديباجة

ان الدول الأطراف في هذا العهد

اذ ترى أن الاقرار بما لجميع أعضاء الاسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل، وفقا للمبادىء المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

واذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الانسان الأصيلة فيه.

واذ تدرك أن السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل، وفقا للاعلان العالمي لحقوق الانسان، في أن يكون البشر أحرارا ومتحررين من الخوف والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف الضرورية لتمكين كل انسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية.

واذ تضع في اعتبارها ما على الدول، بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة، من التزام بتعزيز الاحترام والمراعاة العالمين لحقوق الانسان وحرياته.

واذ تدرك أن على الفرد، الذي تترتب عليه واجبات ازاء الأفراد الآخرين وازاء الجماعة التي ينتمي اليها، مسؤولية السعي الى تعزيز ومراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد.

قد اتفقت على المواد التالية:

الجزء الأول

المادة ١

١ – لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها نفسها. وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحرة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

٢ – لجميع الشعوب، سعيا وراء أهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها الطبيعية دونما إخلال بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي، ولا يجوز في أية حال حرمان أي شعب من

أسباب عيشه الخاصة.

٣ - على الدول الأطراف في هذا العهد، بما فيها الدول التي تقع على عاتقها مسؤولية ادارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والأقاليم المشمولة بالوصاية أن تعمل على تحقيق حق تقرير المصير وأن تحترم هذا الحق، وفقا لأحكام ميثاق الأمم المتحدة.

الجزء الثاني

المادة ٢

١ - تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد بأن تتخذ، بمفردها وعن طريق المساعدة والتعاون الدوليين، ولا سيما على الصعيدين الاقتصادي والتقني، وبأقصى ما تسمح به مواردها المتاحة، ما يلزم من خطوات لضمان التمتع الفعلي التدريجي بالحقوق المعترف بها في هذا العهد، سالكة الى ذلك جميع السبل المناسبة، وخصوصا سبيل اعتماد تدابير تشريعية.

٢ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد بريئة من أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الاسباب.

٣ - للبلدان النامية أن تقرر مع ايلاء المراعاة الواجبة لحقوق الانسان ولا قتصادها القومي، الى أي مدى ستضمن الحقوق الاقتصادية المعترف بها في هذا العهد لغير المواطنون.

المادة ٣

تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والاناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد.

المادة ٤

تقر الدول الأطراف في هذا العهد بأنه ليس للدولة أن تخضع التمتع بالحقوق التي تضمنها طبقا لهذا العهد الا للحدود المقررة في القانون، وإلا بمقدار توافق ذلك مع طبيعة هذه الحقوق، وشريطة أن يكون هدفها الوحيد تعزيز الرفاة العام في مجتمع ديمقراطي.

المادة ٥

١ - ليس في هذا العهد أي حكم يجوز تأويلة على نحو يفيد انطواءه على أي حق لأي دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أي نشاط أو القيام بأي فعل يهدف الى اهدار أي

من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو الى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه.

٢ – لايقبل فرض أي قيد أو أي تضييق على أي من حقوق الانسان الأساسية المعترف بها أو النافذة في أي بلد تطبيقا لقوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو اعراف، بذريعة كون هذا العهد لا يعترف بها أو كونه اعتراف بها على أضيق مدى.

الجزء الثالث

المادة ٦

١ – تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بالحق في العمل، الذي يشمل ما لكل شخص من حق في أن تتاح له امكانية كسب رزقه بعمل يختاره أو يقبله بحرية، وتقوم باتخاذ تدابير مناسبة لصون هذا الحق.

٢ – يجب أن تشمل التدابير التي تتخذها كل من الدول الأطراف في هذا العهد لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق توفير برامج التوجيه والتدريب التقنيين والمهنيين، والأخذ في هذا المجال بسياسات وتقنيات من شأنها تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية مطردة وعمالة كاملة ومنتجة في ظل شروط تضمن للفرد الحريات السياسية والاقتصادية الاساسية.

المادة ٧

تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بما لكل شخص من حق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على الخصوص:

(أ) مكافأة توفر لجميع العمال، كحد أدني:

١– اجرا منصفا، ومكافأة متساوية لدى تساوي قيمة العمل دون أي تمييز، على أن يضمن للمرأة خصوصا تمتعها بشروط عمل لا تكون أدنى من تلك التي يتمتع بها الرجل، وتقاضيها أجرا يساوى أجر الرجل لدى تساوى العمل.

٢– عيشا كريما لهم ولأسرهم طبقا لاحكام هذا العهد.

(ب) ظروف عمل تكفل السلامة والصحة.

(ج) تساوى الجميع في فرص الترقية، داخل عملهم، الى مرتبة أعلى ملائمة، دون اخضاع ذلك الا لاعتباري الاقدمية والكفاءة.

(د) الاستراحة وأوقات الفراغ، والتحديد المعقول لساعات العمل، والاجازات الدورية المدفوعة الأجر، وكذلك المكافأة عن أيام العطل الرسمية.

المادة ٨

١ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بكفالة ما يلي:

(أ) حق كل شخص في تكوين النقابات بالاشتراك مع أخرين وفي الانضمام الى النقابة التي يختارها، دونما قيد سوى قواعد المنظمة المعنية، على قصد تعهزيز مصالحة الاقتصادية والاجتماعية وحمايتها. ولا يجوز اخضاع ممارسة هذا الحق لأية قيود غير تلك التي ينص عليها القنون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو النظام العام أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

(ب) حق النقابات في انشاء اتحادات إئتلافية قومية، وحق هذه الاتحادات في تكوين منظمات نقابية دولية أو الانضمام اليها.

(ج) حق النقابات في ممارسة نشاطها بحرية، دونما قيود غير تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو النظام العام أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

(د) حق الاضراب، شريطة ممارسته وفقا لقوانين البلد المعني.

٢ - لا تحول هذه المادة دون اخضاع أفراد القوات المسلحة أو رجال الشرطة أو موظفي الادارات الحكومية لقيود قانونية على ممارستهم لهذه الحقوق.

٣ - ليس في هذه المادة أي حكم يجيز للدول الأطراف في اتفاقية منظمة العمل الدولية المعقودة عام ١٩٤٨ بشأن الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي اتخاذ تدابير تشريعية من شأنها، أو تطبيق القانون بطريقة من شأنها، أن تخل بالضمانات المنصوص عليها في تلك الاتفاقية.

المادة ٩

تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل شخص في الضمان الاجتماعي، بما في ذلك التأمينات الاجتماعية.

المادة ١٠

تقر الدول الأطراف في هذا العهد بما يلي:

١ - وجوب منح الأسرة التي تشكل الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، أكبر قدر ممكن من الحماية والمساعدة، وخصوصا لتكوين هذه الاسرة وطوال نهوضها بمسؤولية تعهد وتربية الأولاد الذين تعيلهم. ويجب أن ينعقد الزواج برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء لا اكراه فيه.

٢ - وجوب توفير حماية خاصة للأمهات خلال فترة معقولة قبل الوضع وبعده. وينبغي منح الأمهات العاملات، أثناء الفترة المذكورة، اجازة مأجورة أو اجازة مصحوبة باستحقاقات ضمان اجتماعي كافية.

٣ - وجوب اتخاذ تدابير حماية ومساعدة خاصة لصالح جميع الأطفال والمراهقين، دون أي تمييز بسبب النسب أو غيره من الظروف. ومن الواجب حماية الأطفال والمراهقين من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي. كما يجب جعل القانون يعاقب على استخدامهم في أي عمل من شأنه افساد أخلاقهم أو الاضرار بصحتهم أو تهديد حياتهم بالخطر أو الحاق الآذى بنموهم الطبيعي. وعلى الدول أيضا أن تفرض حدودا دنيا للسن يحظر القانون استخدام الصغار الذين لم يبلغوها في عمل مأجور ويعاقب عليه.

المادة ١١

١ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل شخص في مستوى معيشي كاف له ولأسرته، يوفر ما يفي بحاجتهم من الغذاء والكساء والمأوى، وبحقه في تحسين متواصل لظروفه المعيشية. وتتعهد الدول الأطراف باتخاذ التدابير اللازمة لانفاذ هذا الحق، معترفة في هذا الصدد بالأهمية الأساسية للتعاون الدولي القائم على الارتضاء الحر.

٢ - واعترافا بما لكل انسان من حق أساسي في التحرر من الجوع، تقوم الدول الأطراف في هذا العهد، بمجهوده الفردي وعن طريق التعاون الدولي، باتخاذ التدابير المشتملة على برامج محددة ملموسة واللازمة لما يلي:

(أ) تحسين طرق انتاج وحفظ وتوزيع المواد الغذائية، عن طريق الاستفادة الكلية من المعارف التقنية والعلمية، ونشر المعرفة بمبادىء التغذية، واستحداث أو اصلاح نظم توزيع الأراضي الزراعية بطريقة تكفل أفضل انماء للموارد الطبيعية وانتفاع بها:

(ب) تأمين توزيع الموارد الغذائية العالمية توزيعا عادلا في ضوء الاحتياجات، يضع في اعتباره المشاكل التي تواجهها البلدان المستوردة للأغذية والمصدرة لها على السواء.

المادة ١٢

١ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل انسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه.

٢ - تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف في هذا العهد اتخاذها لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق، تلك التدابير اللازمة من أجل:

(أ) خفض معدل المواليد وموتى الرضع وتأمين نمو الطفل نموا صحيا.

(ب) تحسين جميع جوانب الصحة البيئية والصناعية.

(ج) الوقاية من الأمراض الوبائية والمتوطنة والمهنية والأمراض الأخرى وعلاجها ومكافحتها.

(د) تهيئة ظروف من شأنها تأمين الخدمات الطبية والعناية الطبية للجميع في حالة المرض.

المادة ١٣

١ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل فرد في التربية والتعليم. وهي متفقة على وجوب توجيه التربية والتعليم الى الانماء الكامل للشخصية الانسانية والحس بكرامتها والى توطيد احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية. وهي متفقة كذلك على وجوب استهداف التربية والتعليم تمكين كل شخص من الاسهام بدور نافع في مجتمع حر، وتوثيق أواصر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم ومختلف الفئات السلالية أو الاثنية او الدينية، ودعم الانشطة التي تقوم بها الأمم المتحدة من أجل صيانة السلم.

٢ - وتقر الدول الأطراف في هذا العهد بان ضمان الممارسة التامة لهذا الحق يتطلب:

(أ) جعل التعليم الابتدائي الزاميا واتاحته مجانا للجميع.

(ب) تعميم التعليم الثانوي بمختلف أنواعه، بما في ذلك التعليم الثانوي التقني والمهني، وجعله متاحا للجميع بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجيا بمجانية التعليم.

(ج) جعل التعليم العالي متاحا للجميع على قدم المساواة، تبعا للكفاءة بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجيا بمجانية التعليم.

(د) تشجيع التربية الأساسية أو تكثيفها، الى أبعد مدى ممكن، من أجل الأشخاص الذين لم يتلقوا أو لم يستكملوا الدراسة الابتدائية؟

(هـ) العمل بنشاط على انماء شبكة مدرسية على جميع المستويات، وانشاء نظام منح واف بالغرض، ومواصلة تحسين الأوضاع المادية للعاملين في التدريس.

٣ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في اختيار مدارس لأولادهم غير المدارس الحكومية، شريطة تقيد المدارس المختارة بمعايير التعليم الدنيا التي قد تفرضها أو تقرها الدولة، وبتأمين تربية أولئك الأولاد دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.

٤ - ليس في أي من أحكام هذه المادة ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساسة بحرية الأفراد والهيئات في انشاء وادارة مؤسسات تعليمية، شريطة التقيد دائما بالمبادىء المنصوص عليها في الفقرة ١ من هذه المادة ورهنا بخضوع التعليم الذي توفره هذه المؤسسات لما قد تفرضه الدولة من معايير دنيا.

المادة ١٤

تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد، لم تكن بعد وهي تصبح طرفا فيه قد تمكنت من كفالة الزامية وجانية التعليم الابتدائي في بلدها ذاته أو في أقاليم أخرى تحت ولايتها، بالقيام، في غضون سنتين، بوضع واعتماد خطة عمل مفصلة للتنفيذ الفعلي والتدريجي لمبدأ الزامية التعليم ومجانيته للجميع، خلال عدد معقول من السنين يحدد في الخطة.

المادة ١٥

١ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بأن من حق كل فرد:

(أ) أن يشارك في الحياة الثقافية.

(ب) أن يتمتع بفوائد التقدم العلمي وبتطبيقاته؟

(ج) المصالح المعنوية والمادية الناجمة عن أي أثر علمي أو فني أو أدبي من صنعه.

٢ - تراعي الدول الأطراف في هذا العهد، في التدابير التي ستتخذها بغية ضمان الممارسة الكاملة لهذا الحق، أن تشمل تلك التدابير التي تتطلبها صيانة العلم والثقافة وإنماؤهما وإشاعتهما.

٣ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام الحرية التي لا غنى عنها للبحث العلمي والنشاط الابداعي.

٤ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بالفوائد التي تجنى من تشجيع وانماء الاتصال والتعاون الدوليين في ميداني العلم والثقافة.

الجزء الرابع

المادة ١٦

١ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تقدم، طبقا لأحكام هذا الجزء من العهد، تقارير عن التدابير التي تكون قد اتخذتها وعن التقدم المحرز على طريق ضمان احترام الحقوق المعترف بها في هذا العهد.

٢ - (أ) توجه جميع التقارير الى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يحيل نسخا منها الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي للنظر فيها طبقا لأحكام هذا العهد.

(ب) على الأمين العام للأمم المتحدة أيضا، حين يكون التقرير الوارد من دولة طرف في هذا العهد، أو جزء أو أكثر منه، متصلا بأية مسألة تدخل في اختصاص احدى الوكالات المتخصصة وفقا لصكها التأسيسي وتكون الدولة الطرف المذكورة عضوا في هذه الوكالة، أن يحيل الى تلك الوكالة نسخة من هذا التقرير أو من جزئه المتصل بتلك المسألة حسب الحالة.

المادة ١٧

١ - تقدم الدول الأطراف في هذا العهد تقاريرها على مراحل، طبقا لبرنامج يضعه المجلس الاقتصادي والاجتماعي في غضون سنة من بدء نفاذ هذا العهد، بعد التشاور مع الدول الأطراف والوكالات المتخصصة المعنية.

٢ - للدولة أن تشير في تقريرها الى العوامل والمصاعب التي تمنعها من الايفاء الكامل بالالتزامات المنصوص عليها في هذا العهد.

٣ - حين يكون قد سبق للدولة الطرف في هذا العهد أن أرسلت المعلومات المناسبة الى الأمم المتحدة أو الى احدى الوكالات المتخصصة، ينتفي لزوم تكرار ايراد هذه المعلومات ويكتفي باحالة دقيقة الى المعلومات المذكورة.

المادة ١٨

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي، بمقتضى المسؤوليات التي عهد بها اليه ميثاق الامم المتحدة في ميدان حقوق الانسان والحريات الأساسية، أن يعقد مع الوكالات المتخصصة ما يلزم من ترتيبات كيما توافيه بتقارير عن التقدم المحرز في تأمين الامتثال لما يدخل في نطاق أنشطتها من أحكام هذا العقد. ويمكن تضمين هذه التقارير تفاصيل عن المقررات والتوصيات التي اعتمدتها الأجهزة المختصة في هذه الوكالات بشأن هذا الامتثال.

المادة ١٩

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يحيل الى لجنة حقوق الانسان التقارير المتعلقة بحقوق الانسان والمقدمة من الدول عملا بالمادتين ١٦ و ١٧ ومن الوكالات المتخصصة عملا بالمادة ١٨ ، لدراستها ووضع توصية عامة بشأنها، أو لاطلاعها عليها عند الاقتضاء.

المادة ٢٠

للدول الأطراف في هذا العهد وللوكالات المتخصصة المعنية أن تقدم الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي ملاحظات على أية توصية عامة تبديها لجنة حقوق الانسان

بمقتضى المادة ١٩ أو على أي إيماء الى توصية عامة يرد في أي تقرير للجنة حقوق الانسان أو في أية وثيقة تتضمن احالة اليها.

المادة ٢١

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم الى الجمعية العامة بين الحين والحين تقارير تشتمل على توصيات ذات طبيعة عامة وموجز للمعلومات الواردة من الدول الأطراف في هذا العهد ومن الوكالات المتخصصة حول التدابير المتخذة والتقدم المحرز على طريق كفالة تعميم مراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد.

المادة ٢٢

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي استرعاء نظر هيئات الأمم المتحدة الأخرى وهيئاتها الفرعية، والوكالات المتخصصة المعنية بتوفير المساعدة التقنية، الى أية مسائل تنشأ عن التقارير المشار اليها في هذا الجزء من هذا العهد ويمكن أن تساعد تلك الأجهزة، كل في مجال اختصاصة، على تكوين رأي حول ملاءمة اتخاذ تدابير دولية من شأنها أن تساعد على فعالية التنفيذ التدريجي لهذا العهد.

المادة ٢٣

توافق الدول الاطراف في هذا العهد على أن التدابير الدولية الرامية الى كفالة اعمال الحقوق المعترف بها في هذا العهد تشمل عقد اتفاقيات، واعتماد توصيات، وتوفير مساعدة تقنية، وعقد اجتماعات اقليمية واجتماعات تقنية بغية التشاور والدراسة تنظم بالاشتراك مع الحكومات المعنية.

المادة ٢٤

ليس في أي حكم من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساسه بأحكام ميثاق الأمم المتحدة وأحكام دساتير الوكالات المتخصصة التي تحدد مسؤوليات مختلف هيئات الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة بصدد المسائل التي يتناولها هذا العهد.

المادة ٢٥

ليس في أي حكم من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساسه بما لجميع الشعوب من حق أصيل في حرية التمتع والانتفاع كليا بثرواتها ومواردها الطبيعية.

الجزء الخامس

المادة ٢٦

١ - هذ العهد متاح لتوقيع أية دولة عضو في الأمم المتحدة أو عضو في أية وكالة من وكالاتها المتخصصة وأية دولة طرف في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وأية دولة أخرى دعتها الجمعية العامة للأمم المتحدة الى أن تصبح طرفا في هذا العهد.

٢ - يخضع هذا العهد للتصديق. وتودع صكوك التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٣ - يتاح الانضمام الى هذا العهد لأية دولة من الدول المشار اليها في الفقرة ١ من هذه المادة.

٤ - يقع الانضمام بايداع صك انضمام لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٥ - يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول التي تكون قد وقعت هذا العهد أو انضمت اليه بايداع كل صك من صكوك التصديق أو الانضمام.

المادة ٢٧

١ - يبدأ نفاذ هذا العهد بعد ثلاثة أشهر من تاريخ ايداع صك الانضمام أو التصديق الخامس والثلاثين لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٢ - أما الدول التي تصدق هذا العهد أو تنضم اليه بعد أن يكون قد تم ايداع صك التصديق او الانضمام الخامس والثلاثين فيبدأ نفاذ هذا العهد ازاء كل منها بعد ثلاثة أشهر من تاريخ ايداعها صك تصديقها أو صك انضمامها.

المادة ٢٨

تنطبق أحكام هذا العهد، دون أي قيد أو استثناء، على جميع الوحدات التي تتشكل منها الدول الاتحادية.

المادة ٢٩

١ - لأية دولة طرف في هذا العهد أن تقترح تعديلا عليه تودع نصه لدى الأمين العام للأمم المتحدة، وعلى اثر ذلك يقوم الأمين العام بابلاغ الدول الأطراف في هذا العهد بأية تعديلات مقترحة، طالبا اليها إعلامه عما اذا كانت تحبذ عقد مؤتمر للدول الأطراف للنظر في تلك المقترحات والتصويت عليها. فاذا حبذ عقد المؤتمر ثلث الدول الأطراف على الأقل عقده الأمين العام برعاية الأمم المتحدة. وأي تعديل تعتمده أغلبية الدول الاطراف الحاضرة والمقترعة في المؤتمر يعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لاقراره.

٢ - يبدأ نفاذ التعديلات متى أقرتها الجمعية العام للأمم المتحدة وقبلتها أغلبية ثلثي

الدول الأطراف في هذا العهد، وفقا للاجراءات الدستورية لدى كل منها.

٣ - متى بدأ نفاذ هذه التعديلات تصبح ملزمة للدول الأطراف التي قبلتها، بينما تظل الدول الأطراف الآخرى ملزمة بأحكام هذا العهد وبأي تعديل سابق تكون قد قبلته.

المادة ٣٠

بصرف النظر عن الاخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة ٥ من المادة ٢٦ ، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار اليها في الفقرة ١ من المادة المذكورة بما يلي:

(أ) التوقيعات والتصديقات والانضمامات التي تتم طبقا للمادة ٢٦ .

(ب) تاريخ بدء نفاذ هذا العهد بمقتضى المادة ٢٧ ، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم في اطار المادة ٢٩ .

المادة ٣١

١ - يودع هذا العهد، الذي تتساوى في الحجية نصوصه بالاسبانية والانكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في محفوظات الأمم المتحدة.

٢ - يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بارسال صور مصدقة من هذا العهد الى جميع الدول المشار اليها في المادة ٢٦ .

٣ – العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية
اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ (ألف) المؤرخ في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦
تاريخ بدء النفاذ: ٢٣ آذار/ مارس ١٩٧٦ ، طبقا للمادة ٤٩

الديباجة

ان الدول الأطراف في هذا العهد.

اذ ترى أن الاقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل وفقا للمبادىء المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

واذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الانسان الأصيلة فيه.

واذ تدرك أن السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل، وفقا للاعلان العالمي لحقوق الانسان، في ان يكون البشر احرارا، ومتمتعين بالحرية المدنية والسياسية ومتحررين من الخوف والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف لتمكين كل انسان من التمتع بحقوقه المدنية والسياسية، وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

واذ تضع في اعتبارها ما على الدول، بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة، من التزام بتعزيز الاحترام والمراعاة العالمين لحقوق الانسان وحرياته.

واذ تدرك على الفرد، الذي تترتب عليه واجبات ازاء الأفراد الآخرين وازاء الجماعة التي ينتمي اليها، مسؤولية السعي الى تعزيز ومراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد.

قد اتفقت على المواد التالية:

الجزء الأول

المادة ١

١ – لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها. وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحرة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

٢ – لجميع الشعوب، سعيا وراء اهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها الطبيعية دونما اخلال بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي. ولا يجوز في أية حال حرمان أي شعب من

أسباب عيشه الخاصة.

٣ - على الدول الأطراف في هذا العهد، بم افيها الدول التي تقع على عاتقها مسؤولية ادارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والأقاليم المشمولة بالوصاية، أن تعمل على تحقيق حق تقرير المصير وأن تحترم هذا الحق، وفقا لأحكام ميثاق الأمم المتحدة.

الجزء الثاني

المادة ٢ ١ - تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد باحترام الحقوق المعترف بها فيه، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في اقليمها والداخلين في ولايتها، دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب.

٢ - تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد، اذا كانت تدابيرها التشريعية أو غير التشريعية القائمة لا تكفل فعلا اعمال الحقوق المعترف بها في هذا العهد. بأن تتخذ، طبقا لاجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا العهد، ما يكون ضروريا لهذا الاعمال من تدابير تشريعية أو غير تشريعية.

٣ - تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد:

(أ) بأن تكفل توفر سبيل فعال للتظلم لأي شخص انتهكت حقوقه أو حرياته المعترف بها في هذا العهد، حتى لو صدر الانتهاك عن أشخاص يتصرفون بصفتهم الرسمية.

(ب) بأن تكفل لكل متظلم على هذا النحو أن تبت في الحقوق التي يدعي انتهاكها سلطة قضائية أو ادارية أو تشريعية مختصة، أو أية سلطة مختصة أخرى ينص عليها نظام الدولة القانوني، وبأن تنمي امكانيات التظلم القضائي.

(ج) بأن تكفل قيام السلطات المختصة بانفاذ الأحكام الصادرة لمصلحة المتظلمين.

المادة ٣

تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بكفالة تساوى الرجال والنساء في حق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية المنصوص عليها في هذا العهد.

المادة ٤

١ - في حالات الطوارىء الاستثنائية التي تتهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسميا، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ، في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافاة هذه

التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وعدم انطوائها على تمييز يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

٢ - لا يجيز هذا النصر أي مخالفة لأحكام المواد ٦و٧و٨ (الفقرتين ١و٢) و١١ و١٥و١٦و١٨ .

٣ - على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فورا، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة، بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها الى ذلك. وعليها، في التاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته.

المادة ٥

١ - ليس في هذا العهد أي حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأي دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أي نشاط أو القيام بأي عمل يهدف الى اهدار أي من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو الى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه.

٢ - لا يقبل فرض أي قيد أو أي تضييق على أي من حقوق الانسان الاساسية المعترف بها أو النافذة في أي بلد تطبيقا لقوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف، بذريعة كون هذا العهد لا يعترف بها أو كون اعترافه بها أضيق مدى.

الجزء الثالث

المادة ٦

١ - الحق في الحياة حق ملازم لكل انسان. وعلى القانون أن يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفا.

٢ - لا يجوز، في البلدان التي لم تلغ عقوبة الاعدام، ان يحكم بهذه العقوبة الا جزاء على أشد الجرائم خطورة وفقا للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة وغير المخالف لأحكام هذا العهد ولا تفاقية منع جريمة الابادة الجماعية والمعاقبة عليها. ولا يجوز تطبيق هذه العقوبة الا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

المادة ٧

لا يجوز اخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاانسانية أو الحاطة بالكرامة وعلى وجه الخصوص، لا يجوز اجراء أية تجربة طبية أو علمية على أحد دون رضاه الحر.

المادة ٨

١ - لا يجوز استرقاق أحد. ويحظر الرقّ والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

٢ - لا يجوز اخضاع أحد للعبودية.

٣ - (أ) لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الالزامي.

(ب) لا يجوز تأويل الفقرة ٣ (أ) على نحو يجعلها، في البلدان التي تجيز المعاقبة على بعض الجرائم بالسجن مع الأشغال الشاقة، تمنع تنفيذ عقوبة الأشغال الشاقة المحكوم بها من قبل محكمة مختصة.

(ج) لأغراض هذه الفقرة، لا يشمل تعبير «السخرة أو العمل الالزامي»

١- الاعمال والخدمات غير المقصودة بالفقرة الفرعية (ب) والتي تفرض عادة على الشخص المعتقل نتيجة قرار قضائي أو قانوني أو الذي صدر بحقه مثل هذا القرار ثم أفرج عنه بصورة مشروطة.

٢- أية خدمة ذات طابع عسكري، وكذلك، في البلدان التي تعترف بحق الاستنكاف الضميري عن الخدمة العسكرية، أية خدمة قومية يفرضها القانون على المستنكفين ضميريا.

٣- أية خدمة تفرض في حالات الطوارىء أو النكبات التي تهدد حياة الجماعة أو رفاهها.

٤- أية أعمال أو خدمات تشكل جزءا من الالتزامات المدنية العادية.

المادة ٩

١ - لكل فرد حق في الحرية وفي الأمان على شخصه. ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفا. ولا يجوز حرمان أحد من حريته الا لأسباب ينص عليها القانون وطبقا للاجراء المقرر به.

٢ - يتوجب ابلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب هذا التوقيف لدى وقوعه كما يتوجب ابلاغه سريعا بأية تهمة توجه اليه.

٣ - يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جزائية، سريعا، الى أحد القضاة أو أحد الموظفين المخولين قانونا مباشرة وظائف قضائية، ويكون من حقه أن يحاكم خلال مهلة معقولة أو أن يفرج عنه. ولا يجوز أن يكون احتجاز الأشخاص الذين ينتظرون المحاكمة هو القاعدة العامة، ولكن من الجائز تعليق الافراج عنهم على ضمانات لكفالة حضورهم المحاكمة، في أية مرحلة أخرى من مراحل الاجراءات القضائية، ولكفالة تنفيذ الحكم عند الاقتضاء.

٤ – لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الرجوع الى المحكمة لكي تفصل هذه المحكمة دون ابطاء في قانونية اعتقاله، وتأمر بالافراج عنه اذا كان الاعتقال غير قانوني.

٥ – لكل شخص كان ضحية توقيف أو اعتقال غير قانوني حق في الحصول على تعويض.

المادة ١٠

١ – يعامل جميع المحرومين من حريتهم معاملة انسانية، تحترم الكرامة الأصيلة في الشخص الانساني.

٢ – (أ) يفصل الأشخاص المتهمون عن الاشخاص المدانين، الا في ظروف استثنائية، ويكونون محل معاملة على حدة تتفق مع كونهم أشخاصا غير مدانين.

(ب) يفصل المتهمون الأحداث عن البالغين، ويحالون بالسرعة الممكنة الى القضاء للفصل في قضاياهم.

٣ – يجب أن يراعي نظام السجون معاملة المسجونين معاملة يكون هدفها الأساسي اصلاحهم واعادة تأهيلهم الاجتماعي. ويفصل المذنبون الأحداث عن البالغين ويعاملون معاملة تتفق مع سنهم ومركزهم القانوني.

المادة ١١

لا يجوز سجن أي انسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي.

المادة ١٢

١ – لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل اقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان اقامته.

٢ – لكل فرد حرية مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده.

٣ – لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة أعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، وتكون متمشية مع الحقوق الاخرى المعترف بها في هذا العهد.

٤ – لا يجوز حرمان أحد، تعسفا، من حق الدخول الى بلده.

المادة ١٣

لا يجوز ابعاد الأجنبي المقيم بصفة قانونية في اقليم دولة طرف في هذا العهد الا

تنفيذا لقرار اتخذ وفقا للقانون، وبعد تمكينه، ما لم تحتم دواعي الأمن القومي خلاف ذلك، من عرض الأسباب المؤيدة لعدم ابعادة ومن عرض قضيته على السلطة المختصة أو على من تعينه أو تعينهم خصيصا لذلك، ومن توكيل من يمثله أمامها أو أمامهم.

المادة ١٤

١ – الناس جميعا سواء أمام القضاء. ومن حق كل فرد، لدى الفصل في أية تهمة جزائية توجه اليه أو في حقوقه والتزاماته في أية دعوى مدنية، أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني من قبل محكمة مختصة مستقلة حيادية، منشأة بحكم القانون. ويجوز منع الصحافة والجمهور من حضور المحاكمة كلها أو بعضها لدواعي الآداب العامة أو النظام العام أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي، او لمقتضيات حرمة الحياة الخاصة لأطراف الدعوى، أو في أدنى الحدود التي تراها المحكمة ضرورية حين يكون من شأن العلنية في بعض الظروف الاستثنائية أن تخل بمصلحة العدالة، الا ان أي حكم في قضية جزائية أو دعوى مدنية يجب أن يصدر بصورة علنية، الا اذا كان الأمر يتصل بأحداث تقتضي مصلحتهم خلاف ذلك أو كانت الدعوى تتناول خلافات بين زوجين أو تتعلق بالوصاية على أطفال.

٢ – من حق كل متهم بارتكاب جريمة أن يعتبر بريئا الى أن يثبت عليه الجرم قانونا.

٣ – لكل متهم بجريمة أن يتمتع أثناء النظر في قضيته، وعلى قدم المساواة التامة، بالضمانات الدنيا التالية:

(أ) ان يتم اعلامه سريعا وبالتفصيل، وفي لغة يفهمها، بطبيعة التهمة الموجهة اليه وأسبابها.

(ب) أن يعطي من الوقت ومن التسهيلات ما يكفيه لاعداد دفاعه وللاتصال بمحام يختاره بنفسه.

(ج) أن يحاكم دون تأخير لا مبرر له.

(د) أن يحاكم حضوريا وأن يدافع عن نفسه بشخصه أو بواسطة محام من اختياره، وأن يخطر بحقه في وجود من يدافع عنه اذا لم يكن له من يدافع نه، وأن تزوده المحكمة حكما، كلما كانت مصلحة العدالة تقتضي ذلك، بمحام يدافع عنه، دون تحميله اجرا على ذلك اذا كان لا يملك الوسائل الكافية لدفع هذا الاجر.

(هـ) أن يناقش شهود الاتهام، بنفسه أو من قبل غيره، وأن يحصل على الموافقة على استدعاء شهود النفي بذات الشروط المطبقة في حالة شهود الاتهام.

(و) أن يزود مجانا بترجمان اذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستخدمة في المحكمة.

(ز) ألا يكره على الشهادة ضد نفسه أو على الاعتراف بذنب.

٤ - في حالة الاحداث، يراعي جعل الاجراءات مناسبة لسنهم ومواتية لضرورة العمل على اعادة تأهيلهم.

٥ - لكل شخص أدين بجريمة حق اللجوء، وفقا للقانون، الى محكمة أعلى كيما تعيد النظر في قرار ادانته وفي العقاب الذي حكم به عليه.

٦ - حين يكون قد صدر على شخص ما حكم نهائي يدينه بجريمة، ثم أبطل هذا الحكم أو صدر عفو خاص عنه على أساس واقعة جديدة أو واقعة حديثة الاكتشاف تحمل الدليل القاطع على وقوع خطأ قضائي، يتوجب تعويض الشخص الذي أنزل به العقاب نتيجة تلك الادانة، وفقا للقانون، ما لم يثبت أنه يتحمل، كليا أو جزئيا، المسؤولية عن عدم افشاء الواقعة المجهولة في الوقت المناسب.

٧ - لا يجوز تعريض أحد مجددا للمحاكمة أو للعقاب على جريمة سبق أن أدين بها أو برىء منها بحكم نهائي وفقا للقانون وللاجراءات الجنائية في كل بلد.

المادة ١٥

١ - لا يدان أي فرد بأية جريمة بسبب فعل أو امتناع عن فعل لم يكن وقت ارتكابه يشكل جريمة بمقتضى القانون الوطني أو الدولي. كما لا يجوز فرض اية عقوبة تكون أشد من تلك التي كانت سارية المفعول في الوقت الذي ارتكبت فيه الجريمة. واذا حدث، بعد ارتكاب الجريمة ان صدر قانون ينص على عقوبة أخف، وجب أن يستفيد مرتكب الجريمة من هذا التخفيف.

٢ - ليس في هذه المادة من شيء يخل بمحاكمة ومعاقبة أي شخص على أي فعل أو امتناع عن فعل كان حين ارتكابه يشكل جرما وفقا لمبادىء القانون العامة التي تعترف بها جماعة الأمم.

المادة ١٦

لكل انسان، في كل مكان، الحق بأن يعترف له بالشخصية القانونية.

المادة ١٧

١ - لا يجوز تعريض أي شخص على نحو تعسفي أو غير قانوني، لتدخل في خصوصياته أو شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته، ولا لأي حملات غيره قانونية تمس شرفه

أو سمعته.

٢ - من حق كل شخص أن يحميه القانون من مثل هذا التدخل أو المساس.

المادة ١٨

١ - لكل انسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في اظهار دينه أو معتقده بالتعبد واقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

٢ - لا يجوز تعريض أحد لاكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أو دين أو معتقد يختاره.

٣ - لا يجوز اخضاع حرية الانسان في اظهار دينه أو معتقده الا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

٤ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.

المادة ١٩

١ - لكل انسان حق في اعتناق آراء دون مضايقة.

٢ - لكل انسان حق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والافكار وتلقيها ونقلها الى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

٣ - تستتبيح ممارية الحقوق المنصوص عليها في الفقرة ٢ من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة. وعلى ذلك يجوز اخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية.

(أ) لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

(ب) لحماية الأن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

المادة ٢٠

١ - تحظر بالقانون أية دعاية للحرب.

٢ - تحظر بالقانون أية دعوة الى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضا على التمييز أو العداوة أو العنف.

المادة ٢١

يكون الحق في التجمع السلمي معترفا به. ولا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذه الحق الا تلك التي تفرض طبقا للقانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة ٢٢

١ - لكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق انشاء النقابات والانضمام اليها من اجل حماية مصالحه.

٢ - لا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق الا تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون اخضاع أفراد القوات المسلحة ورجال الشرطة لقيود قانونية على ممارسة هذا الحق.

٣ - ليس في هذه المادة أي حكم يجيز للدول الأطراف في اتفاقية منظمة العمل الدولية المعقودة عام ١٩٤٨ بشأن الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي اتخاذ تدابير تشريعية من شأنها، أو تطبيق القانون بطريقة من شأنها أن تخل بالضمانات المنصوص عليها في تلك الاتفاقية.

المادة ٢٣

١ - الأسرة هي الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

٢ - يكون للرجل والمرأة، ابتداء من بلوغ سن الزواج، حق معترف به في التزوج وتأسيس أسرة.

٣ - لا ينعقد أي زواج الا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء كاملا لا اكراه فيه.

٤ - تتخذ الدول الأطراف في هذا العهد التدابير المناسبة لكفالة تساوي حقوق الزوجين وواجباتهما لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله. وفي حالة الانحلال يتوجب اتخاذ تدابير لكفالة الحماية الضرورية للأولاد في حالة وجودهم.

المادة ٢٤

١ - يكون لكل ولد، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين

أو الأصل القومي أو لاجتماعي أو الثروة أو النسب، حق على أسرته وعلى المجتمع وعلى الدولة في اتخاذ تذابير الحماية التي يقتضيها كونه قاصراً.

٢ - يتوجب تسجيل كل طفل فور ولادته ويعطي اسما يعرف به.

٣ - لكل طفل حق في اكتساب جنسية.

المادة ٢٥

يكون لكل مواطن، دون أي وجه من وجوه التمييز المذكورة في المادة ٢ الحقوق التالية التي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها دون قيود غير معقولة:

(أ) أن يشارك في ادارة الشؤون العامة، أما مباشرة واما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.

(ب) ان يُنتخب وينتخب، في انتخابات نزيهة تجري دوريا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن ارادة الناخبين.

(ج) ان تتاح له على قدم المساواة عموما مع سواه، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده.

المادة ٢٦

الناس جميعا سواء أمام القانون ويتمتعون دون أي تمييز بحق متساو في التمتع بحمايته. وفي هذا الصدد يجب ان يحظر القانون أي تمييز وأن يكفل لجميع الأشخاص على السواء حماية فعالة من التمييز لأي سبب، كالعرق أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب.

المادة ٢٧

لا يجوز، في الدول التي توجد فيها أقليات اثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتسبون الى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم واقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم.

الجزء الرابع

المادة ٢٨

١ - تنشأ لجنة تسمى اللجنة المعنية بحقوق الانسان (يشار اليها في ما يلي من هذا العهد باسم «اللجنة»). وتتألف هذه اللجنة من ثمانية عشر عضوا وتتولى الوظائف المنصوص عليها في ما يلي.

٢ – تؤلف اللجنة من مواطنين في الدول الأطراف في هذا العهد، من ذوي المناقب الخلقية الرفيعة المشهود لهم بالاختصاص في ميدان حقوق الانسان، مع مراعاة أن من المفيد أن يشرك فيها بعض الأشخاص ذوي الخبرة القانونية.

٣ – يتم تعيين أعضاء اللجنة بالانتخاب، وهم يعملون فيها بصفتهم الشخصية.

المادة ٣٤

١ – اذا اعلن شغور مقعد ما طبقا للمادة ٣٣، وكانت ولاية العضو الذي يجب استبداله لا تنقضي خلال الأشهر الستة التي تلي اعلان شغور مقعده، يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بابلاغ ذلك الى الدول الأطراف في هذا العهد، التي يجوز لها، خلال مهلة شهرين، تقديم مرشحين وفقا للمادة ٢٩ من أجل ملء المقعد الشاغر.

٢ – يضع الأمين العام للأمم المتحدة قائمة بأسماء جميع المرشحين على هذا النحو، بالترتيب الالفبائي، ويبلغ هذه القائمة الى الدول الأطراف في هذا العهد. واذ ذاك يجري الانتخاب اللازم لملء المقعد الشاغر طبقا للأحكام الخاصة بذلك من هذا الجزء من هذا العهد.

٣ – كل عضو في اللجنة انتخب لملء مقعد أعلن شغوره طبقا للمادة ٣٣ يتولى مهام العضوية فيها حتى انقضاء ما تبقى من مدة ولاية العضو الذي شغر مقعده في اللجنة بمقتضى أحكام تلك المادة.

المادة ٣٥

يتقاضى أعضاء اللجنة، بموافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة، مكافآت تقتطع من موارد الأمم المتحدة بالشروط التي تقررها الجمعية العامة، مع أخذ أهمية مسؤوليات اللجنة بعين الاعتبار.

المادة ٣٦

يوفر الأمين العام للأمم المتحدة ما يلزم من موظفين وتسهيلات لتمكين اللجنة من الاضطلاع الفعال بالوظائف المنوطة بها بمقتضى هذا العهد.

المادة ٣٧

١ – يتولى الأمين العام للأمم المتحدة دعوة اللجنة الى عقد اجتماعها الأول في مقر الأمم المتحدة.

٢ – بعد اجتماعها الأول، تجتمع اللجنة في الأوقات التي ينص عليها نظامها

الداخلي.

٣ - تعقد اللجنة اجتماعاتها عادة في مقر الأمم المتحدة أو في مكتب الأمم المتحدة بجنيف.

المادة ٣٨

يقوم كل عضو من أعضاء اللجنة، قبل توليه منصبه، بالتعهد رسميا، في جلسة علنية، بالقيام بمهامة بكل تجرد ونزاهة.

المادة ٣٩

١ - تنتخب اللجنة أعضاء مكتبها لمدة سنتين، ويجوز أن يعاد انتخابهم.

٢ - تتولى اللجنة نفسها وضع نظامها الداخلي، ولكن مع تضمينه الحكمين التاليين:

(أ) يكتمل النصاب بحضور اثني عشر عضوا.

(ب) تتخذ قرارات اللجنة بأغلبية أصوات أعضائها الحاضرين.

المادة ٤٠

١ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بتقديم تقارير عن التدابير التي اتخذتها والتي تمثل اعمالا للحقوق المعترف بها فيه، وعن التقدم المحرز في التمتع بهذه الحقوق، وذلك:

(أ) خلال سنة من بدء نفاذ هذا العهد ازاء الدول الأطراف المعنية.

(ب) ثم كلما طلبت اللجنة اليها ذلك.

٢ - تقدم جميع التقارير الى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يحيلها الى اللجنة للنظر فيها. ويشار وجوبا في التقارير المقدمة الى ما قد يقوم من عوامل ومصاعب تؤثر في تنفيذ أحكام هذه العهد.

٣ - للأمين العام للأمم المتحدة، بعد التشاور مع اللجنة، أن يحيل الى الوكالات المتخصصة المعنية نسخا من اية اجزاء من تلك التقارير قد تدخل في ميدان اختصاصها.

٤ - تقوم اللجنة بدراسة التقارير المقدمة من الدول الأطراف في هذا العهد. وعليها أن توافي هذه الدول بما تضعه هي من تقارير، وبأية ملاحظات عامة تستنسبها. وللجنة أيضا أن توافي المجلس الاقتصادي والاجتماعي بتلك الملاحظات مشفوعة بنسخ من التقارير التي تلقتها من الدول الأطراف في هذا العهد.

٥ - للدول الأطراف في هذا العهد أن تقدم الى اللجنة تعليقات على أية ملاحظات تكون قد أبديت وفقا للفقرة ٤ من هذه المادة.

المادة ٤١

١ - لكل دولة طرف في هذا العهد أن تعلن في أي حين، بمقتضى أحكام هذه المادة، أنها تعترف باختصاص اللجنة في استلام ودراسة بلاغات تنطوي على ادعاء دولة طرف بأن دولة طرفا أخرى لا تفي بالالتزامات التي يرتبها عليها هذا العهد. ولا يجوز استلام ودراسة البلاغات المقدمة بموجب هذه المادة الا اذا صدرت عن دولة طرف أصدرت اعلانا تعترف فيه، في ما يخصها، باختصاص اللجنة. ولا يجوز أن تستلم اللجنة أي بلاغ يهم دولة طرفا لم تصدر الاعلان المذكور. ويطبق الاجراء التالي على البلاغات التي يتم استلامها وفقا لاحكام هذه المادة:

(أ) اذا رأت دولة طرف في هذا العهد أن دولة طرفا أخرى تتخلف عن تطبيق أحكام هذا العهد، كان لها ان تسترعي نظر هذه الدولة الطرف، في بلاغ خطي، الى هذا التخلف، وعلى الدولة المستلمة أن تقوم، خلال ثلاثة أشهر من استلامها البلاغ، بايداع الدولة المرسلة، خطيا، تفسيرا أو بيانا من أي نوع أخر يوضح المسألة وينبغي أن ينطوي، بقدر ما يكون ذلك ممكنا ومفيدا، على اشارة الى القواعد الاجرائية وطرق التظلم المحلية التي استخدمت أو الجاري استخدامها أو التي لا تزال متاحة.

(ب) فاذا لم تنته المسألة الى تسوية ترضي كلتا الدولتين الطرفين المعنيتين خلال ستة أشهر من تاريخ تلقي الدولة المستلمة للبلاغ الأول، كان لكل منهما أن تحيل المسألة الى اللجنة باشعار توجهه اليها والى الدولة الأخرى؟

(ج) لا يجوز أن تنظر اللجنة في المسألة المحالة اليها الا بعد استيثاق من أن جميع طرق التظلم المحلية المتاحة قد لجىء اليها واستنفدت، طبقا لمبادىء القانون الدولي المعترف بها عموما. ولا تنطبق هذه القاعدة في الحالات التي تستغرق فيها اجراءات التظلم مددا تتجاوز الحدود المعقولة.

(د) تعقد اللجنة جلسات سرية لدى بحثها الرسائل في اطار هذه المادة.

(هـ) على اللجنة، مع مراعاة أحكام الفقرة الفرعية (ج)، أن تعرض مساعيه الحميدة على الدولتين الطرفين المعنيتين، بغية الوصول الى حل ودي للمسألة على أساس احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية المعترف بها في هذا العهد.

(و) للجنة، في أية مسألة محالة اليها، أن تدعو الدولتين الطرفين المعنيتين المشار اليهما في الفقرة الفرعية (ب) الى تزويدها بأية معلومات ذا شأن.

(ز) للدولتين الطرفين المعنيتين المشار اليهما في الفقرة الفرعية (ب) حق ايفاد من

يمثلهما لدى اللجنة أثناء نظرها في المسألة، وحق تقديم الملاحظات شفويا و/أو خطيا.

(ح) على اللجنة أن تقدم تقرير في غضون اثني عشر شهرا من تاريخ تلقيها الاشعار المنصوص عليه في الفقرة الفرعية (ب):

«١» فاذا تم التوصل الى حل يتفق مع شروط الفقرة الفرعية (هـ)، قصرت اللجنة تقريرها على عرض موجز للوقائع وللحل الذي تم التوصل اليه.

«٢» واذا لم يتم التوصل الى حل يتفق مع شروط الفقرة الفرعية (هـ)، قصرت اللجنة تقريرها على عرض موجز للوقائع، وضمت الى التقرير المذكرات الخطية ومحضر البيانات الشفوية المقدمة من الدولتين الطرفين المعنيتين.

ويجب ، في كل مسألة، ابلاغ التقرير الى الدولتين الطرفين المعنيتين.

٢ - يبدأ نفاذ أحكام هذه المادة متى قامت عشر من الدول الأطراف في هذا العهد باصدار اعلانات في اطار الفقرة (١) من هذه المادة. وتقوم الدول الأطراف بايداع هذه الاعلانات لدى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يرسل صورا منها الى الدول الأطراف الأخرى. وللدولة الطرف أن تسحب اعلانها في أي وقت باخطار ترسله الى الأمين العام. ولا يخل هذا السحب بالنظر في أية مسألة تكون بلاغ سبق ارساله في اطار هذه المادة، ولا يجوز استلام اي بلاغ جديد من أية دولة طرف بعد تلقي الأمين العام الاخطار بسحب الاعلان، ما لم تكن الدولة الطرف المعنية قد أصدرت اعلانا جديدا.

المادة ٤٢

١ - (أ) اذا تعذر على اللجنة حل مسألة أحيلت اليها وفقا للمادة ٤١ حلا مرضيا للدولتين الطرفين المعنيتين جاز لها، بعد الحصول مسبقا على موافقة الدولتين الطرفين المعنيتين، تعيين هيئة توفيق خاصة (يشار اليها في ما يلي باسم «الهيئة») تضع مساعيه الحميدة تحت تصرف الدولتين الطرفين المعنيتين بغية التوصل الى حل ودي للمسألة على أساس احترام أحكام هذا العهد.

(ب) تتألف الهيئة من خمسة أشخاص تقبلهم الدولتان الطرفان المعنيتان. فاذا تعذر وصول الدولتين الطرفين المعنيتين خلال ثلاثة أشهر الى اتفاق على تكوين الهيئة كلها أو بعضها، تنتخب اللجنة من بين أعضائها، بالاقتراع السري وبأكثرية الثلثين، أعضاء الهيئة الذين لم يتفق عليهم.

٢ - يعمل أعضاء الهيئة بصفتهم الشخصية. ويجب ألا يكونوا من مواطني الدولتين الطرفين المعنيتين أو من مواطني أية دولة لا تكون طرفا في هذا العهد أو تكون طرفا فيه

ولكنها لم تصدر الاعلان المنصوص عليه في المادة ٤١.

٣ – تنتخب الهيئة رئيسها وتضع النظام الداخلي الخاص بها.

٤ – تعقد اجتماعات الهيئة عادة في مقر الأمم المتحدة أو في مكتب الأمم المتحدة بجنيف. ولكن من الجائز عقدها في أي مكان مناسب آخر قد تعينه الهيئة بالتشاور مع الأمين العام للأمم المتحدة ومع الدولتين الطرفين المعنيتين.

٥ – تقوم الأمانة المنصوص عليها في المادة ٣٦ بتوفير خدماتها، أيضا، للهيئات المعينة بمقتضى هذه المادة.

٦ – توضع المعلومات التي تلقتها اللجنة وجمعتها تحت تصرف الهيئة، التي يجوز لها أن تطلب الى الدولتين الطرفين المعنيتين تزويدها بأية معلومات أخرى ذات صلة بالموضوع.

٧ – تقوم الهيئة، بعد استنفادها نظر المسألة من مختلف جوانبها، ولكن على أي حال خلال مهمة لا تتجاوز اثني عشر شهرا بعد عرض المسألة عليها، بتقديم تقرير الى رئيس اللجنة لانهائه الى الدولتين الطرفين المعنيتين:

(أ) فاذا تعذر على الهيئة انجاز النظر في المسألة خلال اثني عشر شهرا، قصرت تقريرها على اشارة موجزة الى المرحلة التي بلغتها من هذا النظر.

(ب) واذا تم التوصل الى حل ودي للمسألة على أساس احترام حقوق الانسان المعترف بها في هذا العهد، قصرت الهيئة تقريرها على عرض موجز للوقائع وللحل الذي تم التوصل اليه.

(ج) واذا لم يتم التوصل الى حل تتوفر له شروط الفقرة الفرعية (ب)، ضمنت الهيئة تقريرها النتائج التي وصلت اليها بشأن جميع المسائل الوقائعية المتصلة بالقضية المختلف عليها بين الدولتين الطرفين المعنيتين، وآراءها بشأن امكانيات حل المسألة حلا وديا، وكذلك المذكرات الخطية ومحضر الملاحظات الشفوية المقدمة من الدولتين الطرفين المعنيتين.

(د) اذا قدمت الهيئة تقريرها في اطار الفقرة (ج) تقوم الدولتان الطرفان المعنيتان، في غضون ثلاثة أشهر من استلامهما هذا التقرير، بابلاغ رئيس اللجنة هل تقبلان أم لا تقبلان مضامين تقرير الهيئة.

٨ – لا تخل أحكام هذه المادة بالمسؤوليات المنوطة باللجنة في المادة ٤١ .

٩ – تتقاسم الدولتان الطرفان المعنيتان بالتساوي سداد جميع نفقات أعضاء الهيئة،

على أساس تقديرات يضعها الأمين العام للأمم المتحدة.

١٠ - للأمين العام للأمم المتحدة سلطة القيام، عند اللزوم، بدفع نفقات أعضاء الهيئة قبل سداد الدولتين الطرفين المعنيتين لها وفقا للفقرة ٩ من هذه المادة.

المادة ٤٣

يكون لاعضاء اللجنة، ولأعضاء هيئات التوفيق الخاصة الذين قد يعينون وفقا للمادة ٤٢ ، حق التمتع بالتسهيلات والامتيازات والحصانات المقررة للخبراء بمهمة للأمم المتحدة، المنصوص عليها في الفروع التي تتناول ذلك من اتفاقية امتيازات الأمم المتحدة وحصاناتها.

المادة ٤٤

تنطبق الأحكام المتعلقة بتنفيذ هذا العهد دون اخلال بالاجراءات المقررة من ميدان حقوق الانسان في أو بمقتضى الصكوك التأسيسية والاتفاقيات الخاصة بالأمم المتحدة والوكالات المتخصصة، ولا تمنع الدول الأطراف في هذا العهد من اللجوء الى اجراءات أخرى لتسوية نزاع ما طبقا للاتفاقات الدولية العمومية أو الخاصة النافذة فيما بينها.

المادة ٤٥

تقدم اللجنة الى الجمعية العامة للأمم المتحدة، عن طريق المجلس الاقتصادي والاجتماعي، تقريرا سنويا عن أعمالها.

الجزء الخامس

المادة ٤٦

ليس في أي من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد اخلاله بما في ميثاق المتحدة ودساتير الوكالات المتخصصة من أحكام تحدد المسؤوليات الخاصة بكل من هيئات الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة بصدد المسائل التي يتناولها هذه العهد.

المادة ٤٧

ليس في أي من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد اخلاله بما ليجمع الشعوب من حق أصيل في التمتع والانتفاع الكاملين، بملء الحرية، بثرواتها ومواردها الطبيعية.

الجزء السادس

المادة ٤٨

١ - هذا العهد متاح لتوقيع أية دولة عضو في الأمم المتحدة أو عضو في أية وكالة من

وكالاتها المتخصصة، وأية دولة طرف في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وأية دولة أخرى دعتها الجمعية العامة للأمم المتحدة الى أن تصبح طرفا في هذا العهد.

٢ - يخضع هذا العهد للتصديق. وتودع صكوك التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٣ - يتاح الانضمام الى هذا العهد لأية دولة من الدول المشار اليها في الفقرة ١ من هذه المادة.

٤ - يقع الانضمام بايداع صك انضمام لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٥ - يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول التي وقعت هذا العهد أو انضمت اليه بايداع كل صك من صكوك التصديق أو الانضمام.

المادة ٤٩

١ - يبدأ نفاذ هذا العهد بعد ثلاثة أشهر من تاريخ ايداع صك الانضمام او التصديق الخامس والثلاثين لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٢ - أما الدول التي تصدق هذا العهد أو تنضم اليه بعد أن يكون قد تم ايداع صك التصديق أو الانضمام الخامس والثلاثين فيبدأ نفاذ هذا العهد ازاء كل منها بعد ثلاثة أشهر من تاريخ ايداعها صك تصديقها أو صك انضمامها.

المادة ٥٠

تنطبق أحكام هذا العهد، دون أي قيد أو استثناء، على جميع الوحدات التي تتشكل منها الدول الاتحادية.

المادة ٥١

١ - لأية دولة طرف في هذا العهد أن تقترح تعديلا عليه تودع نصه لدى الأمين العام للأمم المتحدة. وعلى أثر ذلك يقوم الأمين العام بابلاغ الدول الأطراف في هذا العهد بأية تعديلات مقترحة، طالبا اليها اعلامه عما اذا كانت تحبذ عقد مؤتمر للدول الأطراف للنظر في تلك المقترحات والتصويت عليها. فاذا حبذ عقد المؤتمر ثلث الدول الأطراف على الأقل عقده الأمين العام برعاية الأمم المتحدة. وأي تعديل تعتمده أغلبية الدول الأطراف الحاضرة والمقترعة في المؤتمر يعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لاقراره.

٢ - يبدأ نفاذ التعديلات متى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وقبلتها أغلبية ثلثي الدول الأطراف في هذا العهد، وفقا للاجراءات الدستورية لدى كل منها.

٣ - متى بدأ نفاذ التعديلات تصبح ملزمة للدول الأطراف التي قبلتها، بينما تظل

الدول الأطراف الأخرى ملزمة بأحكام هذا العهد وبأي تعديل سابق تكون قد قبلته.

المادة ٥٢

بصرف النظر عن الاخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة ٥ من المادة ٤٨ ، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار اليه افي الفقرة ١ من المادة المذكورة بما يلي:

(أ) التوقيعات والتصديقات والانضمامات المودعة طبقا للمادة ٤٨ .

(ب) تاريخ بدء نفاذ هذا العهد بمقتضى المادة ٤٩ ، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم في اطار المادة ٥١ .

المادة ٥٣

١ - يودع هذا العهد، الذي تتساوى في الحجية نصوصه بالاسبانية والانكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في محفوظات الأمم المتحدة.

٢ - يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بإرسال صور مصدقة من هذا العهد الى جميع الدول المشار اليها في المادة ٤٨ .

٤ - البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ ألف (د - ٢١)
المؤرخ في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦
تاريخ بدء النفاذ: ٢٣ آذار/ مارس ١٩٧٦ وفقا للمادة ٩

ان الدول الأطراف في هذا البروتوكول

اذ ترى من المناسب، تعزيزا لادراك مقاصد العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (المشار اليه فيما يلي باسم «العهد») ولتنفيذ أحكامه، تمكين اللجنة المعنية بحقوق الانسان، المنشأة بموجب أحكام الجزء الرابع من العهد (المشار اليها فيما يلي بإسم «اللجنة»)، من القيام، وفقا لأحكام هذا البروتوكول، باستلام ونظر الرسائل المقدمة من الأفراد الذين يدعون أنهم ضحايا أي انتهاك لأي حق من الحقوق المقررة في العهد.

قد اتفقت على ما يلي:

المادة ١

تعترف كل دولة طرف في العهد، تصبح طرفا في هذا البروتوكول، باختصاص اللجنة في استلام ونظر الرسائل المقدمة من الأفراد الداخلين في ولاية تلك الدولة الطرف والذين يدعون أنهم ضحايا أي انتهاك من جانبها لأي حق من الحقوق المقررة في العهد. ولا يجوز للجنة استلام أية رسالة تتعلق بأية دولة طرف في العهد لا تكون طرفا في هذا البروتوكول.

المادة ٢

رهنا بأحكام المادة ١ ، للأفراد الذين يدعون أن أي حق من حقوقهم المذكورة في العهد قد انتهك، والذين يكونون قد استنفدوا جميع طرق التظلم المحلية المتاحة، تقديم رسالة كتابية الى اللجنة لتنظر فيها.

المادة ٣

على اللجنة أن تقرر رفض أية رسالة مقدمة بموجب هذا البروتوكول تكون غفلا من التوقيع أو تكون، في رأي اللجنة منطوية على اساءة استعمال لحق تقديم الرسائل او منافية لأحكام العهد.

المادة ٤

١ - رهنا بأحكام المادة ٣ ، تحيل اللجنة أية رسالة قدمت اليها بموجب هذا

البروتوكول الى الدولة الطرف في هذا البروتوكول والمتهمة بانتهاك أي حكم من أحكام العهد.

٢ - تقوم الدولة المذكورة، في غضون ستة أشهر، بموافاة اللجنة بالايضاحات أو البيانات الكتابية اللازمة لجلاء المسألة، مع الاشارة عند الاقتضاء الى أية تدابير لرفع الظلامة قد تكون اتخذتها.

المادة ٥

١ - تنظر اللجنة في الرسائل التي تتلقاها بموجب هذا البروتوكول في ضوء جميع المعلومات الكتابية الموفرة لها من قبل الفرد المعني ومن قبل الدولة الطرف المعنية.

٢ - لا يجوز للجنة أن تنظر في أية رسالة من أي فرد الا بعد التأكد من:

(أ) عدم كون المسألة ذاتها محل دراسة بالفعل من قبل هيئة أخرى من هيئات التحقيق الدولي أو التسوية الدولية،

(ب) كون الفرد المعني قد استنفد جميع طرق التظلم المحلية المتاحة. ولا تنطبق هذه القاعدة في الحالات التي تستغرق فيها اجراءات التظلم مددا تتجاوز الحدود المعقولة.

٣ - تنظر اللجنة في الرسائل المنصوص عليها في هذا البروتوكول في اجتماعات مغلقة.

٤ - تقوم اللجنة بإرسال الرأي الذي انتهت اليه الى الدولة الطرف المعنية والى الفرد.

المادة ٦

تدرج اللجنة في التقرير السنوي الذي تضعه عملا بالمادة ٤٥ من العهد ملخصا للأعمال التي قامت بها في اطار هذا البروتوكول.

المادة ٧

بانتظار تحقيق أغراض القرار ١٥١٤(د - ١٥) الذي اعتمدته الجمعية العامة في ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٠ بشأن اعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، لا تفرض أحكام هذا البروتوكول أي تقييد من أي نوع لحق تقديم الالتماسات الممنوح لهذه الشعوب في ميثاق الأمم المتحدة وفي غيره من الاتفاقيات والصكوك الدولية المعقودة برعاية الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة.

المادة ٨

١ - هذا البروتوكول متاح لتوقيع أي دولة وقعت العهد.

٢ - يخضع هذا البروتوكول لتصديق أية دولة صدقت العهد أو انضمت اليه. وتودع صكوك التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٣ - يتاح الانضمام الى هذا البروتوكول لأية دولة صدقت العهد أو انضمت اليه.

٤ - يقع الانضمام بايداع صك انضمام لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٥ - يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول التي وقعت هذا البروتوكول أو انضمت اليه بايداع كل صك من صكوك التصديق أو الانضمام.

المادة ٩

١ - رهنا ببدء نفاذ العهد، يبدأ نفاذ هذا البروتوكول بعد ثلاثة أشهر من تاريخ ايداع صك التصديق أو الانضمام العاشر لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٢ - أما الدول التي تصدق هذا البروتوكول أو تنضم اليه بعد أن يكون قد تم ايداع صك التصديق أو الانضمام العاشر فيبدأ نفاذ هذا البروتوكول ازاء كل منها بعد ثلاثة أشهر من تاريخ ايداع صك تصديقها أو صك انضمامها.

المادة ١٠

تنطبق أحكام هذا البروتوكول، دون أي قيد أو استثناء، على الوحدات التي تتشكل منها الدول الاتحادية.

المادة ١١

١ - لأية دولة طرف في هذا البروتوكول أن تقترح تعديلا عليه تودعه لدى الأمين العام للأمم المتحدة. وعلى أثر ذلك يقوم الأمين العام بابلاغ الدول الأطراف في هذا البروتوكول بأية تعديلات مقترحة، طالبا اليها اعلامه عما اذا كانت تحبذ عقد مؤتمر للدول الأطراف للنظر في تلك المقترحات والتصويت عليها. فاذا حبذ عقد المؤتمر ثلث الدول الاطراف على الأقل عقده الأمين العام برعاية الأمم المتحدة. وأي تعديل تعتمده أغلبية الدول الأطراف الحاضرة والمقترعة في المؤتمر يعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لاقراره.

٢ - يبدأ نفاذ التعديلات متى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وقبلتها أغلبية ثلثي الدول الأطراف في هذا البروتوكول، وفقا للاجراءات الدستورية لدى كل منها.

٣ - متى بدأ نفاذ التعديلات تصبح ملزمة للدول الأطراف التي قبلتها، بينما تظل الدول الأطراف الآخرى ملزمة بأحكام هذا البروتوكول وبأي تعديل سابق تكون قد قبلته.

المادة ١٢

١ - لأية دولة طرف أن تنسحب من هذا البروتوكول في أي حين باشعار خطي توجهه الى الأمين العام للأمم المتحدة. ويصبح الانسحاب نافذا بعد ثلاثة أشهر من تاريخ استلام الأمين العام للاشعار.

٢ - لا يخل الانسحاب باستمرار انطاق أحكام هذا البروتوكول على أية رسالة مقدمة بمقتضى المادة ٢ قبل تاريخ نفاذ الانسحاب.

المادة ١٣

بصرف النظر عن الاخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة ٥ من المادة ٨ من هذا البروتوكول، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار اليها في الفقرة ١ من المادة ٤٨ من العهد بما يلي:

(أ) التوقيعات والتصديقات والانضمامات التي تتم بمقتضى المادة ٨.

(ب) تاريخ بدء نفاذ هذا البروتوكول بمقتضى المادة ٩ ، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم بمقتضى المادة ١١ .

(ج) اشعارات الانسحاب الواردة بمقتضى المادة ١٢ .

المادة ١٤

١ - يودع هذا البروتوكول، الذي تتساوى في الحجية نصوصه بالاسبانية والانكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في محفوظات الأمم المتحدة.

٢ - يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بإرسال صور مصدقة من هذا البروتوكول الى جميع الدول المشار اليها في المادة ٤٨ من العهد.

أولا – الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان
اتفاقية حماية حقوق الانسان في نطاق مجلس اوروبا
روما في ٤ نوفمبر ١٩٥٠ (١)

الحكومات الموقعة أدناه، باعتبارها أعضاء في مجلس أوروبا. مراعاة منها للإعلان العالمي لحقوق الانسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م.

وحيث ان هذا الإعلان العالمي يهدف إلى ضمان العالمية والاعتراف الفعال ورعاية الحقوق الموضحة به.

وحيث ان مجلس اوروبا يهدف الى تحقيق اتحاد أوثق بين أعضائه، وان حماية حقوق الانسان والحريات الاساسية وتحقيق المزيد منها أحد وسائل بلوغ هذا الهدف.

وتجديدا لتأكيد إيمانها العميق بهذه الحريات الأساسية التي تعد أساس العدالة والسلام في العالم، وأن أفضل ما تصان به، من ناحية، ديمقراطية سياسية فعالة، ومن ناحية أخرى، فهم مشترك يرعى حقوق الانسان التي ترتكز تلك الحريات عليها.

فقد عقدت عزيمتها، بوصفها حكومات لدول أوروبية تسودها وحدة فكرية ذات تراث مشترك من الحرية والمثل والتقاليد السياسية واحترام القانون، على اتخاذ الخطوات الأولى نحو التنفيذ الجماعي لبعض الحقوق الواردة في الإعلان العالمي.

واتفقت على ما يلي:

المادة (١)

تضمن الأطراف السامية المتعاقدة لكل إنسان يخضع لنظامها القانون للحقوق والحريات المحددة في القسم الأول من هذه المعاهدة.

(١) النصوص التالية معدلة وفق قواعد البروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٣١ سبتمبر ١٩٧٠ والبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١ .

* الاتفاقيات المذكورة هنا نقلا عن محمود شريف بسيوني وآخرون، حقو الانسان (بيوت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤) ص ٣٢٩ – ص ٣٩٧ .

القسم الأول

المادة (٢)

١ – حق كل انسان في الحياة يحميه القانون. ولا يجوز إعدام أي انسان عمدا إلا تنفيذا لحكم قضائي بإدانته في جريمة يقتضي فيها القانون بتوقيع هذه العقوبة.

٢ – لا يعتبر القتل مخالفا لحكم هذه المادة إذا وقع نتيجة استخدام القوة التي لا تتجاوز حالة الضرورة.

أ – للدفاع عن أي شخص ضد عنف غير مشروع.

ب – لالقاء القبض على شخص تنفيذا لقرار مشروع، أو لمنع شخص مقبوض عليه وفقا لاحكام القانون من الهرب.

ج – لاتخاذ الاجراءات المشروعة التي تهدف الى قمع الشغب او الخروج عن السلطة الشرعية.

المادة (٣)

لا يجوز إخضاع أي انسان للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة المهنية للكرامة.

المادة (٤)

١ – لا يجوز استرقاق أو تسخير أي إنسان.

٢ – لا يجوز أن يطلب من أي إنسان أداء عمل جبرا أو سخرة.

٣ – لا يشمل اصطلاح «جبرا أو سخرة» في نطاق تطبيق هذه المادة ما يلي:

أ – أي عمل يطلب إنجازه في الظروف المعتادة طبقا لنصوص المادة الخامسة من هذه المعاهدة أو خلال الإفراج عنه تحت شرط.

ب – أي خدمة لها صفة عسكرية، أو أي خدمة بديلة للخدمة العسكرية ع٧٣ بالنسبة لمن يأبى ضميرهم الاشتراك في الحرب في الدول التي تسمح لهم بذلك.

ج – أي خدمة تطلب في حالة الطوارىء أو الكوارث التي تهدد حياة المجتمع أو رخاءه.

د – أي عمل أو خدمة تشكل جزءا من الالتزامات المدنية المعتادة.

المادة (٥)

١ – كل إنسان له حق الحرية والأمن لشخصة. ولا يجوز حرمان أي إنسان من حريته إلا في الأحوال الآتية، ووفقا للاجراءات المحددة في القانون:

أ – حبس شخص بناء على محاكمة قانونية أمام محكمة مختصة.

ب – إلقاء القبض على شخص أو حبسه لمخالفته أمرا صادرا من محكمة طبق القانون لضمان تنفيذ أي التزام محدد في القانون.

ج – إلقاء القبض على شخص أو حجره طبقا للقانون بهدف تقديمة إلى السلطة الشرعية المختصة بناءٍ على اشتباه في ارتكابه جرئِمة، أو عندما يعتبر بحجزه أمرا معقولا

بالضرورة لمنعه من ارتكاب الجريمة أو الهروب بعد ارتكابها.

د - حجز حدث وفقا للنظام القانوني بهدف الاشراف على تعليمه، او بهدف تقديمه الى السلطة الشرعية المختصة.

هـ - حجز الأشخاص طبقا للقانون لمنع انتشار مرض معد، أو الأشخاص ذوي الخلل العقلي، أو مدمني الخمور أو المخدرات، أو المتشرين.

و - القاء القبض على شخص أو حجزه لمنع دخوله غير المشروع الى أرض الدولة، أو شخص تتخذ ضده فعلا إجراءات إبعاده أو تسليمه.

٢ - كل من يلقى القبض عليه يخطر فوراً - وبلغة يفهمها - بالأسباب التي قبض عليه من أجلها والتهم الموجه إليه.

٣ - أي شخص يلقي القبض عليه أو يحجز وفقا لنص الفقرة ١/ جـ من هذه المادة يقدم فورا الى القاضي أو أي موظف آخر مخول قانونا بممارسة سلطة قضائية، ويقدم للمحاكمة خلال فترة معقولة أو يفرج عنه مع استمرار المحاكمة. ويجوز أن يكون الافراج مشروطا بضمانات لحضور المحاكمة.

٤ - أي شخص يحرم من حريته بالقبض عليه أو حجزه له حق اتخاذ الاجراءات التي يتقرر بها بسرعة مدى شرعية القبض عليه أو حجزه بمعرفة محكمة، ويفرج عنه إذا لم يكن حجزه مشروعا.

٥ - لكل من كان ضحية قبض أو حجز مخالف لأحكام هذه المادة حق وجوبي في التعويض.

المادة (٦)

١ - لكل شخص - عند الفصل في حقوقه المدنية والتزاماته، أو في اتهام جنائي موجه أليه الحق في مرافعة علنية عادلة خلال مدة معقولة أمام محكمة مستقلة غير منحازة مشكلة طبقا للقانون. ويصدر الحكم علنيا. ويجوز منع الصحفيين والجمهور من حضور كل الجلسات أو بعضها حسب مقتضيات النظام العام أو الآداب أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي، أو عندما يتطلب ذلك مصلحة الصغار أو حماية الحياة الخاصة للأطراف. وكذلك إذا رأت المحكمة في ذلك ضرورة قصوى في ظروف خاصة حيث تكون العلنية ضارة بالعدالة.

٢ - كل شخص يتهم في جريمة يعتبر برئيا حتى تثبت إدانته طبقا للقانون.

٣ - لكل شخص يتهم في جريمة الحقوق الآتية كحد أدني.
أ - إخطاره فورا - وبلغة يفهمها وبالتفصيل - بطبيعة الاتهام الموجه ضده وسببه.
ب - منحه الوقت الكافي والتسهيلات المناسبة لاعداد دفاعه.
جـ - تقديم دفاعه بنفسه، أو بمساعدة محام يختارة هو، وإذا لم تكن لديه إمكانيات كافية لدفع تكاليف هذه المساعدة القانونية، يجب توفيرها له مجانا كلما تطلبت العدالة ذلك.
د - توجيه الأسئلة الى شهود الإثبات، وتمكينه من استدعاء شهود نفي وتوجيه الأسئلة إليهم في ظل ذات القواعد كشهود الاثبات.
هـ - مساعدته بمترجم مجانا إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستعملة في المحكمة.

المادة (٧)

١ - لا يجوز إدانة أي شخص بسبب ارتكابه فعلا أو الامتناع عن فعل لم يكن يعتبر وقت وقوع الفعل أو الامتناع جريمة في القانون الوطني أو القانون الدولي. ولا يجوز توقيع عقوبات أشد من تلك المقررة وقت ارتكاب الجريمة.
٢ - لا تخل هذه المادة بمحاكمة أو عقوبة أي شخص بسبب ارتكابه فعلا أو امتناعه عن فعل يعتبر وقت فعله أو الامتناع عن فعله جريمة وفقا للمبادىء العامة للقانون في الأمم المتحضرة.

المادة (٨)

١ - لكل إنسان حق احترام حياته الخاصة والعائلية ومسكنه ومراسلاته.
٢ - لا يجوز للسلطة العامة أن تتعرض لممارسة هذا الحق إلا وفقا للقانون وبما تمليه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي .وسلامة الجمهور أو الرخاء الاقتصادي للمجتمع، أو حفظ النظام ومنع الجريمة، أو حماية الصحة العامة والأداب، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة (٩)

١ - لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة. هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على انفراد أو الاجتماع مع الآخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص.
٢ - تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون

والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة (١٠)

١ – لكل إنسان الحق في حرية التعبير. هذا الحق يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية. وذلك دون إخلال بحق الدولة في تطلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما.

٢ – هذه الحريات تتضمن واجبات ومسؤوليات. لذا يجوز إخضاعها لشكليات إجرائية، وشروط، وقيود، وعقوبات محدودة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لصالح الأمن القومي، وسلامة الأراضي، وأمن الجماهير وحفظ النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة والآداب، واحترام حقوق الآخرين، ومنع افشاء الأسرار، أو تدعيم السلطة وحياد القضاء.

المادة (١١)

١ – لكل إنسان الحق في حرية الاجتماعات السلمية، وحرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق الاشتراك في الاتحادات التجارية لحماية مصالحة.

٢ – لا تخضع ممارسة هذه الحقوق لقيود أخرى غير تلك المحددة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي، وسلامة الجماهير، وحفظ النظام ومنع الجريمة وحماية الصحة والآداب، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم، ولا تمنع هذه المادة من فرض قيود قانونية على ممارسة رجال القوات المسلحة أو الشرطة أو الأدارة في الدولة لهذه الحقوق.

المادة (١٢)

للرجل والمرأة في سن الزواج حق التزويج وتكوين أسرة وفقا للقوانين الوطنية التي تحكم ممارسة هذا الحق.

المادة (١٣)

لكل إنسان انتهكت حقوقه وحرياته المحددة في هذه المعاهدة الحق في وسيلة انتصاف فعالة أمام سلطة وطنية، ولو كان هذا الانتهاك قد وقع من أشخاص يعملون بصفة رسمية.

المادة (١٤)

يكفل التمتع بالحقوق والحريات المقررة في هذه المعاهدة دون تمييز أيا كان أساسه: كالجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو العقيدة أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الانتماء إلى أقلية قومية، أو الثروة، أو الميلاد، أو أي وضع آخر.

المادة (١٥)

١ - في وقت الحرب أو الطوارىء العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة، يجوز لأي طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

٢ - الفقرة السابقة لا تجيز مخالفة المادة الثانية، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناتجة عن أعمال حربية مشروعة، كما لا تجيز مخالفة المواد الثالثة والرابعة (فقرة أ) والسابعة.

٣ - على كل طرف سام متعاقد يستخدم حق المخالفة سالف الذكر أن يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها. كما يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا أيضا عند وقف هذه التدابير واستئناف التنفيذ الكامل لاحكام المعاهدة.

المادة (١٦)

لا يجوز تأويل احكام المواد ١٠ ، ١١ ، ١٤ على أنها تمنع الأطراف السامية المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للأجانب.

المادة (١٧)

ليس في أحكام هذه المعاهدة ما يجوز تأويله على أنه يخول أية دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بأي نشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقرق والحريات المقررة في المعاهدة، أو فرض قيود على هذه الحقوق والحريات أكثر من القيود الواردة بها.

المادة (١٨)

لا يجوز تطبيق القيود المسموح بها في هذه المعاهدة على الحقوق والحريات سالفة الذكر لهدف آخر غير ما وضعت له.

القسم الثاني

المادة (١٩)

لضمان احترام الالتزامات التي تعهدت بها الأطراف السامية المتعاقدة في هذه

المعاهدة تنشأ:

أ - لجنة أوروبية لحقوق الإنسان، يشا إليها فيما بعد بإسم «اللجنة».

ب - محكمة أوروبية لحقوق الانسان، يشا إليها باسم «المحكمة».

القسم الثالث

المادة (٢٠)

تشكل اللجنة من عدد من الأعضاء يساوي عدد الأطراف السامية المتعاقدة، ولا يجوز أن تضم اللجنة عضوين من جنسية دولة واحدة.

المادة (٢١)

١ - ينتخب أعضاء اللجنة بمعرفة لجنة الوزراء بالأغلبية المطلقة للأصوات، وذلك من قائمة يعدها مكتب الجمعية الاستشارية. ولكل مجموعة من ممثلي الأطراف السامية المتعاقدة في الجمعية الاستشارية أن تقدم ثلاثة مرشحين منهم اثنان على الأقل من جنسيتها.

٢ - تتبع ذات الاجراءات كلما أمكن تطبيقها لإكمال عدد اللجنة في حالة انضمام دول أخرى للمعاهدة، ولشغل المراكز التي تخلو.

المادة (٢٢)

١ - ينتخب أعضاء اللجنة لمدة ست سنوات، ويجوز تجديد انتخابهم. على أن تنتهي مدة سبعة أعضاء ممن تم اختيارهم في الانتخاب الأول بانقضاء ثلاث سنوات.

٢ - يحدد الأعضاء الذين تنتهي مدة عضويتهم بانقضاء ثلاث سنوات بطريق الاقتراع بمعرفة السكرتير العام فور انتهاء الانتخاب الأول.

٣ - ولضمان تنفيذ تلك القاعدة بقدر الإمكان، يجب تجديد نصف العضوية في اللجنة كل ثلاث سنوات. ويجوز للجنة الوزراء - قبل اتخاذ إجراءات أي انتخاب لحق - أن تقرر أن مدة أو مدد العضوية للعضو أو الأعضاء الذين سيجري انتخابهم تكون لفترة مختلفة عن ست سنوات، ولكن لا تزيد عن تسع سنوات ولا تقل عن ثلاث سنوات.

٤ - إذا تجاخلت أكثر من مدة عضوية، وطبقت لجنة الوزراء القاعدة السابقة، فإن تحديد مدد العضوية يتم بطريق القرعة بمعرفة السكرتير العام فور انتهاء الانتخاب.

٥ - عضو اللجنة الذي ينتخب ليحل محل عضو آخر لم تنته مدة عضويته يكمل فقط المدة الباقية لعضوية سلفة.

(١) معدلة بالبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١م.

٦ - تستمر عضوية أعضاء اللجنة إلى أن يحل غيرهم محلهم. وبعد استبدالهم يستمرون في التعامل مع الحالات التي ما زالت لديهم محل دراسة.

المادة (٢٣)

يؤدي أعضاء اللجنة أعمالهم فيها بصفاتهم الفردية.

المادة (٢٤)

يجوز لكل طرف سام متعاقد أن يبلغ اللجنة، عن طريق السكرتير العام لمجلس اوروبا، بأي مخالفة لأحكام المعاهدة من جانب أي طرف سام متعاقد آخر.

المادة (٢٥)

١ - يجوز للجنة أن تتلقى الشكاوي المرسلة إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا من أي شخص، أو من المنظمات غير الحكومية، أو من مجموعات الأفراد بأنهم ضحايا انتهاك للحقوق الموضحة بهذه المعاهدة من جانب أحد الأطراف السامية المتعاقدة، بشرط أن يكون هذا الطرف السامي المتعاقد الذي قدمت ضده الشكوى قد سبق أن أعلن اعترافه باختصاص اللجنة في تلقي هذه الشكاوي. وتتعهد الأطراف السامية المتعاقدة التي قامت بهذا الإعلان ألا تعوق بأي حال من الأحوال الممارسة الفعالة لهذا الحق.

٢ - يجوز أن يتم الإعلان المذكور محددا بمدة معينة.

٣ - تودع هذه الإعلانات لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا الذي يقوم بإرسال نسخ منها إلى الأطراف السامية المتعاقدة وينشرها.

٤ - تباشر اللجنة السلطات المخولة لها في هذه المادة بعد أن يتم ارتباط ست أطراف سامية متعاقدة بها في القانون الدولي، خلال ستة أشهر من تاريخ القرار النهائي المتخذ في الداخل.

المادة (٢٦)

تبدأ اللجنة عملها بعد أن يستفد الشاكي جميع طرق الانتصاف الداخلية، وطبقا للمبادىء العامة المعترف بها في القانون الدولي، خلال ستة أشهر من تاريخ القرار النهائي المتخذ في الداخل.

المادة (٢٧)

١ - لا تنظر اللجنة في الشكاوي التي تقدم طبقا للمادة ٢٥ في الأحوال الآتية:

أ - إذا كانت الشكوى مجهولة.

ب - إذا كانت اللجنة قد فحصت شكوى مطابقة لها ماديا من قبل، أو سبق

تقديمها في إجراءات تحقيق دولية أخرى أو تسوية، أو كانت لا تنطوي على وقائع جديدة.

٢ - ترفض اللجنة نظر أي شكوى تقدم لها طبقا للمادة ٢٥ إذ ثبتت أنها تخالف أحكام المعاهدة الحالية، ولا تستند بياناتها إلى أساس، أو تنطوي على تعسف في استخدام حق الشكوى.

٣ - ترفض اللجنة أي شكوى ترد إليها إذا تبينت أنها غير مقبولة طبقا للمادة ٢٦ .

المادة (٢٨)

في حالة قبول اللجنة لشكوى قدمت إليها:

أ - تقوم اللجنة - في سبيل تحديد الوقائع - بفحص الشكوى مع ممثلي الأطراف. وإذا اقتضى الأمر إجراء تحقيق، تلتزم الدول المعنية بأن تقدم تسهيلاته الضرورية بعد تبادل وجهات النظر مع اللجنة.

ب - تضع اللجنة نفسها في خدمة الأطراف المعنية بهدف الوصول الى تسوية ودية للموضوع على أساس احترام حقوق الإنسان حسبما تقررها هذه المعاهدة.

المادة (٢٩) (٢)

بعد أن تقبل اللجنة الشكوى المقدمة لها طبقا للمادة ٢٥ ، يجوز لها مع ذلك أن تقرر بالإجماع رفض الشكوى إذا تبينت أثناء الفحص وجود أسباب عدم قبولها المحددة في المادة ٢٧ .

المادة (٣٠) (٣)

إذا توصلت اللجنة إلى تسوية ودية طبقا للمادة ٢٨ ، تعد تقريرا يرسل إلى الدول المعنية، ولجنة الوزراء، وكذلك السكرتير العا لمجلس أوروبا للنشر. هذا التقرير يقتصر على بيان موجز للوقائع والحل الذي تم الوصول إليه.

المادة (٣١)

١ - إذا لم يتم الوصول إلى حل، تعد اللجنة تقريرا مشفوعا برأيها فيما إذا كانت الوقائع المعروضة تنبىء عن مخالفة من جانب الدولة المعنية لالتزامها في ظل المعاهدة. ويجوز إثبات آراء أعضاء اللجنة حول هذه المسألة في التقرير.

٢ - يحال التقرير إلى لجنة الوزراء، كما يحال أيضا إلى الدول المعنية التي لا يجوز لها نشره.

٣ - عند إحالة التقرير إلى لجنة الوزراء يجوز للجنة أن تبدي الاقتراحات التي تراها مناسبة.

المادة (٣٢)

١ - إذا لم تتم إحالة الموضوع إلى المحكمة طبقا للمادة ٤٨ من هذه المعاهدة خلال ثلاثة أشهر من تاريخ إحالة التقرير إلى لجنة الوزراء تصدر لجنة الوزراء قرارا بأغلبية ثلثي الأعضاء أصحاب حق حضور هذه اللجنة بما إذا كان هناك انتهاك للمعاهدة.

٢ - اذا كان قرار لجنة الوزراء إيجابيا، تحدد فيه مهلة بتعين على الدول السامية المتعاقدة أن تتخذ خلالها التدابير المطلوبة في القرار.

٣ - إذا لم تتخذ الدولة السامية المتعاقدة تدابير مرضية خلال المهلة، تصدر لجنة الوزراء قرارا

(٢) معدلة بالبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به ٢١ سبتمبر ١٩٧٠

(٣) معدلة طبقا للبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠ بالأغلبية الموضحة في الفقرة الأولى - بما يترتب على قرارها الأصلى من أثر، وتنشر التقرير.

٤ - تتعهد الدول السامية المتعاقدة بأن تلتزم بأي قرار تتخذه لجنة الوزراء بالتطبيق للفقرات السابقة.

المادة (٣٣)

تعقد اللجنة اجتماعاتها سرية.

المادة (٣٤) (٤)

مع عدم الإخلال بأحكام المادة ٢٩ تتخذ اللجنة قراراتها بأغلبية الأعضاء الحاضرين الذين أدلوا بأصواتهم.

المادة (٣٥)

تجتمع اللجنة حسبما تتطلب الظروف ويوجه السكرتير العام لمجلس أوروبا الدعوة للاجتماع.

المادة (٣٦)

تضع اللجنة قواعد الإجراءات الخاصة بها.

المادة (٣٧)

يتولى السكرتير العام لمجلس اوروبا تزويد اللجنة بالسكرتارية.

القسم الرابع

المادة (٣٨)

تتكون محكمة حقوق الإنسان الأوروبية من عدد من القضاة يساوي عدد أعضاء مجلس اوروبا، ولا يجوز أن تضم قاضيين من جنسية واحدة.

المادة (٣٩)

١ - تنتخب الجمعية الاستشارية أعضاء المحكمة بأغلبية الأصوات المعطاة. وذلك بالاختيار من قائمة الأسماء المحددة بمعرفة مجلس اوروبا. وكل دولة عضو تسمى ثلاثة مرشحين منهم إثنان على الأقل من جنسيتها.

٢ - تتبع نفس الإجراءات - طالما أمكن تطبيقها - لإكمال المحكمة في حالة انضمام اعضاء جدد إلى مجلس أوروبا، وكذلك لشغل العضوية الشاغرة.

٣ - يجب أن يكون المرشحون ممن يتمتعون بصفات أخلاقية سامية، وحائزين للمؤهلات المطلوبة لشغل وظيفة قضائية عليا، أو مستشارين قانونيين ذوي كفاءة معترف بها.

المادة (٤٠) (٥)

١ - ينتخب أعضاء المحكمة لمدة تسع سنوات، يجوز تجديد انتخابهم، على أن تنتهي مدة

(٤) معدلة طبقا للبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠م.

(٥) معدلة طبقا للبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١م.

عضوية أربعة أعضاء ممن تم اختيارهم في الانتخاب الأول بمضي ثلاث سنوات، كما تنتهي مدة عضوية أربعة أعضاء آخرين منهم بمضي ست سنوات.

٢ - يتم اختيار الأعضاء الذين تنتهي مدة عضويتهم بانقضاء المدة سالفة الذكر ثلاث سنوات وست سنوات بمعرفة السكرتير العام بطريق القرعة فور إتمام الانتخاب الأول.

٣ - لضمان تنفيذ تلك القاعدة بقدر الإمكان، يجب تجديد ثلث العضوية في المحكمة كل ثلاث سنوات. يجوز للجمعية الاستشارية أن تقرر قبل اتخاذ اجراءات أي انتخاب لاحق أن تقرر أن مدة أو مدد العضوية لواحد أو اكثر ممن يجري انتخابهم تكون لمدة تختلف عن تسع سنوات، ولكن لا تزيد عن اثنتي عشرة سنة ولا تقل عن ست سنوات.

٤ – في حالة تداخل أكثر من مدة عضوية، وطبقت الجمعية الاستشارية الفقرة السابقة، يتم تحديد مدد العضوية عن طريق قرعة يجريها السكرتير العام فور انتهاء الانتخاب.

٥ – عضو المحكمة الذي ينتخب ليحل محل عضو آخر لم تنته مدة عضويته يشغل هذا المركز طوال المدة الباقية لسلفه.

٦ – يمارس أعضاء المحكمة مهام وظائفهم إلى أن يحل غيرهم محلهم وبعد استبدالهم يستمرون في نظر الحالات المعروضة عليهم.

المادة (٤١)

تنتخب المحكمة رئيسها ونائب الرئيس لمدة ثلاث سنوات. ويجوز إعادة انتخابهم.

المادة (٤٢)

يتقاضى أعضاء المحكمة مكافأة عن كل يوم عمل تحددها لجنة الوزراء.

المادة (٤٣)

تتكون المحكمة – لنظر كل دعوى تعرض أمامها – من غرفة مشورة تضم سبعة قضاة يكون من بينهم بحكم وظيفته القاضي الذي ينتمي بجنسيته إلى الدولة المعنية كطرف في الدعوى، إذا لم يوجد تختار تلك الدولة شخصا آخر يحل محله بصفته قاضيا، وتختار أسماء باقي القضاة بطريق القرعة بمعرفة الرئيس قبل افتتاح الدعوى.

المادة (٤٤)

للأطراف السامية المتعاقدة واللجنة فقط حق تقديم الدعوى للمحكمة.

المادة (٤٥)

يمتد الاختصاص القضائي للمحكمة إلى جميع الدعاوي فيما يتعلق بتفسير وتطبيق هذه المعاهدة، والتي تشير إليها لأطراف السامية المتعاقدة واللجنة تطبيقا للمادة ٤٨.

المادة (٤٦)

١ – لأي من الأطراف السامية المتعاقدة أن تعلن في أي وقت اعترافها بالأثر الملزم لقضاء المحكمة بذاته دون اتفاق خاص في جميع المسائل المتعلقة بتفسير وتطبيق هذه المعاهدة.

٢ – يجوز أن يكون الإعلان المشار إليه في الفقرة السابقة غير مشروط، أو مشروطا بالمعاملة بالمثل من جانب بعض الأطراف السامية المتعاقدة أو طرف معين، أو لمدة محددة.

٣ – تودع هذه الاعلانات لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا ويجب أيه أن يرسل

نسخا منها إلى الاطراف السامية المتعاقدة.

المادة (٤٧)

لا تنظر المحكمة الدعوى إلا بعد أن تعترف اللجنة بفشل جهود التسوية الودية خلال فترة الثلاثة أشهر الموضحة بالمادة ٣٢ .

المادة (٤٨)

لكل من الجهات الآتية تقديم الدعوى الى المحكمة، بشرط أن يكون الطرف السامي المتعاقد المعنى - إذا كان واحدا- أو الأطراف السامية المتعاقدة المعنية إن كانوا أكثر من واحد خاضعين للقضاء الملزم للمحكمة. أو بموافقة الطرف السامي المتعاقد المعني - إذا كان واحدا - أو الأطراف السامية المتعاقدة المعنية إن كانوا أكثر من واحد.

أ - اللجنة.

ب - الطرف السامي المتعاقد الذي يدعي أحد رعاياه أنه ضحية.

جـ - الطرف السامي المتعاقد الذي عرض الحالة على اللجنة.

د - الطرف السامي المتعاقد الذي قدمت ضده الشكوى.

المادة (٤٩)

في حالة النزاع بشأن اختصاص المحكمة تحسم هذه المسألة بحكم المحكمة.

المادة (٥٠)

إذا تبينت المحكمة أن قرارا أو تدبيرا اتخذ من جانب سلطة قانونية أو أي سلطة أخرى لأحد الأطراف السامية المتعاقدة بالمخالفة للالتزامات الناشئة عن هذه المعاهدة، وكان القانون الداخلي للطرف المذكور يسمح فقط بتعويض جزئي عن الآثار الضارة لهذا القرار أو التدبير، فللمحكمة حسبما تراه ضروريا - أن تقضي بترضية عادلة للطرف المضرور.

المادة (٥١)

١ - تصدر أحكام المحكمة مسببه.

٢ - إذا لم يعبر الحكم في مجمله أو في جزء منه عن إجماع آراء القضاة، فلأي قاض حق تقديم رأي مفصل.

المادة (٥٢)

حكم المحكمة نهائي

المادة (٥٣)

تتعهد الأطراف السامية المتعاقدة بأن تتقبل نتائج قرارات المحكمة في أي دعوى تكون طرفا فيها.

المادة (٥٤)

يحال حكم المحكمة إلى لجنة الوزراء التي تتولى الإشراف على تنفيذه.

المادة (٥٥)

تضع المحكمة لائحتها الخاصة وتحدد الإجراءات الخاصة بها.

المادة (٥٦)

١ - يتم الانتخاب الأول لاعضاء المحكمة بعد أن يصدر ثمانية أطراف سامية متعاقدة الإعلان المذكور بالمادة ٤٦ .

٢ - لا يجوز تقديم أي دعوى أمام المحكمة قبل إجراء هذا الانتخاب.

القسم الخامس

المادة (٥٨)

يتحمل مجلس أوروبا تمويل مصروفات اللجنة والمحكمة.

المادة (٥٩)

لأعضاء اللجنة والمحكمة - أثناء تأديتهم لوظائفهم - حق التمتع بالامتيازات والحصانات الموضحة بالمادة ٤٠ من القانون الأساسي لمجلس أوروبا، والاتفاقيات التي تمت في ظلة.

المادة (٦٠)

لا يجوز تفسير هذه المعاهدة لاستنتاج قيد أو انتقاص أي من حقوق الانسان والحريات الأساسية التي تحميها القوانين الداخلية لأي من الأطراف السامية المتعاقدة، أو الاتفاقيات الأخرى التي تكون طرفا فيها.

المادة (٦١)

لا تخل هذه المعاهدة بالسلطات المخولة للجنة الوزراء بمقتضى القانون الأساسي لمجلس أوروبا.

المادة (٦٢)

تتفق الأطراف السامية المتعاقدة على أنها لن تستفيد من المعاهدات والاتفاقيات النافذة بينها لتطلب إخضاع النزاع الناشيء من تطبيق هذه المعاهدة لطرق تسوية أخرى

غير تلك المحددة في المعاهدة، ما لم يوجد اتفاق خاص على ذلك.

المادة (٦٣)

١ - يجوز لأي دولة لدى تصديقها أو في أي وقت لاحق أن تعلن بإخطار موجه إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا أن هذه المعاهدة تسري على كل أو أي من الإقليم أو الأقاليم التي تكون هي مسؤولة عن علاقاتها الدولية.

٢ - تسري المعاهدة على الإقليم أو الأقاليم المسماة في الإخطار منذ اليوم الثلاثين بعد استلام هذا الإخطار من جانب السكرتير العام لمجلس أوروبا.

٣ - ومع ذلك، تطبق أحكام هذه المعاهدة على تلك الأقاليم مع الاعتبار المناسب للمتطلبات المحلية.

٤ - يجوز لأي دولة أصدرت إعلانا بالتطبيق للفقرة الأولى من هذه المادة في أي وقت لاحق أن تعلن، بالنسبة لإقليم أو أكثر من الأقاليم التي أصدرت بشأنها الأعلان، أنها تقبل اختصاص اللجنة بتلقي الشكاوي من الأفراد أو المنظمات غير الحكومية، أو مجموعات الأفراد تطبيقا للمادة ٢٥ من هذه المعاهدة.

المادة (٦٤)

١ - يجوز لأي دولة عند التوقيع على هذه المعاهدة أو عند إيداع وثائق التصديق عليها، أن تتحفظ بشأن أي حكم خاص في المعاهدة، بالقدر الذي لا يصبح معه أي قانون نافذ في إقليمها مخالفاً لهذا الحكم. ولن يسمح بالتحفظات ذات الطابع العام في ظل هذه المادة.

٢ - يجب أن يتضمن أي تحفظ يتم إبداؤه طبقا لهذه المادة بيانا موجزا عن القانون المعني.

المادة (٦٥)

١ - لا يجوز للطرف السامي المتعاقد أن يعلن نقضه هذه المعاهدة إلا بعد مضي خمس سنوات من تاريخ اليوم الذي أصبح فيه طرفا فيها. وبعد مرور مهلة ستة أشهر يتضمنها إخطار يوجه إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا، الذي يتولى إبلاغه إلى الأطراف السامية المتعاقدة الأخرى.

٢ - لا يترتب على إعلان نقض هذه المعاهدة إعفاء الطرف السامي المتعاقد من التزاماته في ظل هذه المعاهدة بالنسبة لأي فعل يشكل انتهاكا لهذه الالتزامات، متى وقع الفعل من جانبه قبل التاريخ الذي أصبح فيه إعلان نقض المعاهدة نافذا.

٣ -إذا فقد أي طرف سام متعاقد عضويته في مجلس أوروبا لا يصبح طرفا في هذه المعاهدة وفقا لذات الاحكام.

٤ - يجوز نقض الاتفاقية طبقا لأحكام الفقرات السابقة بالنسبة لأي إقليم تم الإعلان عن سريان المعاهدة عليه طبقا لنصوص المادة ٦٣ .

المادة (٦٦)

١ - هذه الاتفاقية مفتوحة لتوقيع الأعضاء من مجلس أوروبا ويتم التصديق عليها وتودع وثائق التصديق لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا.

٢.- يبدأ نفاذ هذه المعاهدة بعد إيداع عشر وثائق تصديق.

٣ - ويبدأ نفاذ المعاهدة - بالنسبة لأي تصديق لاحق - من تاريخ إيداع وثائق التصديق.

٤ - يتولى السكرتير العام لمجلس أوروبا إخطار جميع أعضاء مجلس أوروبا بنفاذ المعاهدة، وأسماء الأطراف السامية المتعاقدة التي صدقت عليها، وإيداع جميع وثائق التصديق التي قد تقدم فيما بعد.

حررت بروما في الرابع من نوفمبر ١٩٥٠ باللغتين الانجليزية والفرنسية وكلتاهما بالتساوي رسمية معتمدة في نسخة واحدة تظل مودعة بأرشيف مجلس أوروبا. ويتولى السكرتير العام إرسال نسخ رسمية لكل من الموقعين (١).

(١) راجع الترجمة ونقحها وفق تعديلاتها بالبروتوكولين رقمي ٣ و ٥ أ.د السيد. محمد اليماني وكيل كلية الحقوق بجامعة أسيوط - مصر.

ثانيا – الاتفاقية الأميركية لحقوق الإنسان (٥)
سان خوسيه في ١٩٦٩/١١/٢٢
(أعد النص في إطار منظمة الدول الأميركية)
الديباجة

إن الدول الأميركية الموقعة على هذه الاتفاقية، إذ توكد من جديد عزمها على أن تعزز، في هذه القارة، وفي إطار المؤسسات الديمقراطية، نظاما من الحرية الشخصية والعدالة الاجتماعية مبنيا على احترام حقوق الإنسان الأساسية؛

وإذ تقر بأن حقوق الإنسان الأساسية لا تستمد من كونه مواطنا في دولة ما، بل تستند إلى الصفات المميزة للشخصية البشرية وتبرر بالتالي حماية دولية لها في شكل اتفاقية تدعم أو تكمل الحماية التي توفرها القوانين الداخلية للدول الأميركية؛

وإذ تعتبر أن هذه المبادىء قد أقرها ميثاق منظمة الدول الأميركية، والأعلان الأميركي لحقوق وواجبات الإنسان، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأنه قد أعيد تأكيدها وتنقيحها في وثائق دولية أخرى على المستويين العالمي والإقليمي؛

وإذ تكرر، وفقا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أن مثال الإنسان الحر الآمن من الخوف والفاقة لا يمكن أن يتحقق إلا بتهيئة الظروف التي تسمح لكل إنسان بأن يتمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية.

وإذ تأخذ بعين الاعتبار أن المؤتمر الأميركي الخاص الثالث (المنعقد في بوينس ايرس عام ١٩٦٧) قد وافق على تضمين ميثاق المنظمة نفسه معايير أوسع فيما يتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية وقرر أن اتفاقية أميركية حول حقوق الانسان ينبغي أن تحدد بنية واختصاص وإجراءات الهيئات المسؤولة عن هذه المسائل: قد اتفقت على ما يلي:

(*) تعريب الأستاذ الدكتور روحي البعلبكي، أستاذ حقوق الإنسان والقانون الدولي العام بالجامعة اللبنانية في بيروت.

الباب الأول
واجبات الدولة والحقوق المحمية
الفصل الأول
الواجبات العامة
المادة ١

واجب احترام الحقوق

١ - تتعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية بأن تحترم الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقية وبأن تضمن لكل الأشخاص الخاضعين لولايتها القانونية الممارسة الحرة والكاملة لتلك الحقوق والحريات دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الآراء السياسية أو غير السياسية، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الوضع الاقتصادية، أو المولد، أو أي وضع اجتماعي آخر.

٢ - إن كلمة «إنسان» في هذه الاتفاقية تعني كل كائن بشري.

المادة ٢
الآثار القانونية المحلية

حيثما تكون ممارسة أي من الحقوق أو الحريات المشار إليها في المادة (١) غير مكفولة بعد بنصوص تشريعية أو غير تشريعية، تتعهد الدول الآطراف بأن تتخذ، وفقا لأصولها الدستورية وأحكام هذه الاتفاقية، كل الإجراءات التشريعية أو غير التشريعية التي قد تكون ضرورية لانفاذ تلك الحقوق والحريات.

الفصل الثاني
الحقوق المدنية والسياسية
المادة ٣

الحق في الشخصية القانونية

لكل إنسان الحق في ان يعترف بشخصيته القانونية.

المادة ٤
الحق في الحياة

١ - لكل إنسان الحق في أن تكون حياته محترمة. هذا الحق يحميه القانون، وبشكل عام، منذ لحظة الحمل. ولا يجوز أن يُحرم أحد من حياته بصورة تعسفية.

٢ - لا يجوز في البلدان التي لم تلغ عقوبة الاعدام ان توقع هذه العقوبة إلا على

أشد الجرائم خطورة، وبموجب حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة ووفقا لقانون ينص على تلك العقوبة ويكون نافذا قبل ارتكاب الجريمة. وكذلك لا يجوز تطبيق عقوبة الإعدام على الجرائم التي لا يعاقب عليها بها حاليا.

٣ - لا يجوز إعادة عقوبة الإعدام في الدول التي الغتها.

٤ - لا يجوز في أي حال من الأحوال أن يحكم بالإعدام في الجرائم السياسية أو الجرائم العادية الملحقة بها.

٥ - لا يجوز أن يحكم بالإعدام على الأشخاص الذين كانوا وقت ارتكاب الجريمة دون الثمانية عشر عاما أو فوق السبعين عاما. وكذلك لا يجوز تطبيق هذه العقوبة على النساء الحوامل.

٦ - لكل شخص محكوم عليه بالإعدام حق طلب العفو العام أو الخاص أو إبدال العقوبة. ويمكن تلبية كل هذه الطلبات في جميع الحالات. ولا يجوز تنفيذ حكم الإعدام ما دام هذا الطلب قيد الدرس من قبل السلطة المختصة.

المادة٥

تحريم التعذيب

١ - لكل إنسان الحق في أن تكون سلامته الجسدية والعقلية والمعنوية محترمة.

٢ - لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب أو لعقوبة أو معاملة قاسية أو غير ع٧٣ إنسانية أو مذلة. ويعامل كل الذين قيدت حريتهم بالاحترام الواجب للكرامة المتأصلة في شخص الإنسان.

٣ - العقوبة شخصية ولا يجوز أن تصيب إلا المذنب.

٤ - يعزل المتهمون عن المدانين، إلا في ظروف استثنائية، ويعاملون معاملة مختلفة تتفق مع كونهم اشخاصا غير مدانين.

٥ - يعزل القاصرون، خلال خضوعهم لاجراءات جزائية، عن البالغين، ويجلبون بأسرع ما يمكن أمام محاكم خاصة لكي يعاملوا معاملة تتلاءم ووضعهم كقاصرين.

٦ - إن الهدف الأساسي للعقوبات المقيدة للحرية هو إصلاح المساجين وإعادة تكييفهم الاجتماعي.

المادة ٦

تحريم الرق والعبودية

١ - لا يجوز إخضاع أحد للعبودية أو الرق غير الارادي، فهما محظران بلك

أشكالهما، وكذلك الاتجار بالرقيق والنساء.

٢ – لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الالزامي. وفي البلدان التي تجيز المعاقبة على بعض الجرائم بالسجن مع الأشغال الشاقة، لا يجوز تفسير النص الحالي على نحو يجعله يمنع تنفيذ تلك العقوبة الصادرة عن محكمة مختصة. ومع ذلك لا يجوز للعمل الالزامي أو الشغل الشاق أن يؤذي كرامة السجين أو قدرته الجسدية أو الفكرية.

٣ – لأغراض هذه المادة، لا يشكل ما يلي عملا إلزاميا أو شاقا.

أ – أي عمل أو خدمة تفرض عادة على شخص مسجون تنفيذا لحكم أو لقرار رسمي صادر عن سلطة قضائية مختصة، ويجب أن ينفذ ذلك العمل وتلك الخدمة تحت إشراف ورقابة السلطات العامة، ولا يجوز أن يخضع الذين يؤدون ذلك العمل وتلك الخدمة لأي فرد أو شركة أو شخص معنوي؛

ب – أية خدمة عسكرية، وفي البلدان التي تعترف بحق الاستنكاف الضميري عن الخدمة العسكرية، أية خدمة وطنية ينص عليها القانون كبديل لتلك الخدمة العسكرية؛

ج – أية خدمة تفرض في أوقات الخطر والكوارث التي تهدد وجود الجماعة أو رفاهتها؛

د – أي عمل أو خدمة تشكل جزءا من الالتزامات المدنية العادية.

المادة ٧

حق الحرية الشخصية

١ – لكل شخص حق في الحرية الشخصية وفي الأمان على شخصه.

٢ – لا يجوز أن يحرم أحد من حريته الجسدية إلا للأسباب وفي الأحوال المحددة سلفا في دساتير الدول الأطراف أو في القوانين الصادرة طبقا لهذه الدساتير.

٣ – لا يجوز حبس أحد أو إلقاء القبض عليه تعسفا.

٤ – يجب إبلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب ذلك التوقيف ويجب إخطاره فورا بالتهمة أو التهم الموجهة إليه.

٥ – يُجلب الموقوف، دون إبطاء، أمام القاضي أو اي موظف يُخوله القانون أن يمارس سلطة قضائية، ويجب أن يحاكم خلال مدة معقولة أو يفرج عنه دون الإخلال باستمرار الدعوى. ويمكن أن يكون الإفراج عنه مشروطا بضمانات تكفل حضورة المحاكمة.

٦ – لكل شخص حُرِم من حريته حق الرجوع إلى محكمة مختصة تفصل، دون

إبطاء، في قانونية توقيفه أو احتجازه، وتأمر بالإفراج عنه إذا كان توقيفه أو احتجازه غير قانوني. وفي الدول الأطراف التي تجيز قوانينها لكل من يعتقد أنه مهدد بالحرمان من حريته أن يرجع إلى محكمة مختصة لكي تفصل في قانونية ذلك التهجديد، لا يجوز أن يقيد هذا التدبير أو يلغي. وللفريق ذي المصلحة أو من ينوب عنه حق الاستفادة من هذه التدابير.

٧ – لا يجوز توقيف أحد بسبب دين. لكن هذا المبدأ لا يحد من الأوامر التي تصدرها سلطة قضائية مختصة بسبب عدم القيام بواجب الإعالة.

المادة ٨

الحق في محاكمة عادلة

١ – لكل شخص الحق في محاكمة تتوفر فيها الضمانات الكافية وتجربها خلال وقت معقول محكمة مختصة مستقلة غير متحيزة كانت قد أسست سابقاً وفقاً للقانون، وذلك لإثبات أية تهمة ذات طبيعة جزائية موجهة إليه أو للبت في حقوقه أو موجباته ذات الصفة المدنية أو المالية أو المتعلقة بالعمل أو أية صفة أخرى.

٢ – لكل متهم بجريمة خطيرة الحق في أن يُعتبر برئياً طالما لم تثبت إدانته وفقا للقانون. وخلال الاجراءات القانونية، لكل شخص – على قدم المساواة التامة مع الجميع – الحق في الحصول على الضمانات الدنيا التالية:

أ – حق المتهم في الاستعانة بمترجم دون مقابل إذا كان لا يفهم أو يتكلم لغة المحكمة؛

ب – إخطار المتهم مسبقاً وبالتفصيل بالتهم الموجهة إليه؛

ج – حق المتهم في الحصول على الوقت الكافي والوسائل المناسبة لاعداد دفاعه؛

د – حق المتهم في الدفاع عن نفسه شخصياً أو بواسطة محامٍ يختاره بنفسه، وحقه في الاتصال بمحامية بحرية وسرا؛

هـ – حقه، غير القابل للتحويل، في الاستعانة بمحامٍ توفره له الدولة، مقابل أجر أو بدون أجر حسبما ينص عليه القانون المحلي، إذا لم يدافع المتهم عن نفسه شخصياً أو لم يستخدم محاميه الخاص ضمن المهلة التي تحدِّدها القانون؛

و – حق الدفاع في استجواب الشهود الموجودين في المحكمة وفي استحضار – بصفة شهود – الخبراء وسواهم ممن يُقد يلقون ضوءاً على الوقائع

ز – حق المتهم في ألا يُجْبَر على أن يكون شاهداً ضد نفسه أو أن يعترف بالذنب؛

ح – حقه في استئناف الحكم أمام محكمة أعلى درجة.

٣ – يُعتبر اعتراف المتهم بحكم غير قابل للاستئناف، فلا يجوز أن يخضع لمحاكمة جديدة للسبب عينه.

٥ – تكون الاجراءات الجزائية علنية إلا في حالات استثنائية تقتضيها حماية مصلحة العدالة.

المادة ٩

تحريم القوانين الرجعية

لا يجوز أن يُدان أحد بسبب أي عمل أو امتناع عن عمل لم يكن يشكل وقت ارتكابه جرماً جزائياً بمقتضى القانون المعمول به. ولا يجوز فرض عقوبة أشَد من تلك التي كانت سارية عند ارتكاب الجرم الجزائي. ويستفيذ المذنب من أية عقوبة أخف قد يفرضها القانون على الجرم بعد ارتكابة.

المادة ١٠

الحق في التعويض

لكل من حُكم عليه بحكمٍ نهائي مَشُوبٍ بإساءة تطبيق أحكام العدالة، الحق في التعويض طبقاً للقانون.

المادة ١١

حق الخصوصية

١ – لكل إنسان الحق في أن يُحترم شرفه وتُصان كرامته.

٢ – لا يجوز أن يتعرض أحد لتدخل اعتباطي أو تعسفي في حياته الخاصة أو في شؤون أسرته أو منزله أو مراسلاته، ولا أن يتعرض لاعتداءات غير مشروعة على شرفة أو سمعته.

٣ – لكل إنسان الحق في أن يحميه القانون من مثل ذلك التدخل أو تلك الاعتداءات.

المادة ١٢

حرية الضمير والدين

١ – لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين. وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرها، وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينة أو معتقداته، ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين سْرا وعلانية.

٢ – لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تُعيق حريته في المحافظة على دينه أو معتقداته أو في تغييرهما.

٣ – لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

٤ – للآباء أو الأوصياء، حسبما يكون الحال، الحق في أن يوفروا لأولادهم أو القاصرين الخاضعين لوصايتهم تربية دينية وأخلاقية وفقاً لقناعاتهم الخاصة.

المادة ١٣

حرية الفكر والتعبير

١ – لكل إنسان الحق في حريةِ الفكر والتعبير. ويشمل هذا الحق حريته في البحث عن مختلف أنواع المعلومات والأفكار وتَلَقِّيها ونقلها إلى الآخرين، دونما اعتبار للحدود، سواء شفاهاً أو كتابةً أو طباعةً أو في قالب فني أو بأية وسيلة يختارها.

٢ – لا يجوز أن تخضع ممارسة الحق المنصوص عليه في الفقرة السابقة لرقابة مسبقة، بل يمكن أن تكون موضوعاً لفرض مسؤولية لاحقة يحددها القانون صراحة وتكون ضرورية من أجل ضمان:

أ – احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم؛

ب – حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة.

٣ – لا يجوز تقييد حق التعبير بأساليب أو وسائل غير مباشرة، كالتعسف في استعمال الاشراف الحكومي أو غير الرسمي على ورق الصحف، أو تردد موجات الإرسال الاذاعية أو التلفزيونية، أو الآلات أو الأجهزة المستعملة في نشر المعلومات، أو بأية وسيلة أخرى من شأنها أن تعرقل نقل الأفكار والآراء وتداولها وانتشارها.

٤ – على الرغم من أحكام الفقرة ٢ السابقة، يمكن إخضاع وسائل التسلية العامة لرقابة مسبقة ينص عليها القانون، ولكن لغاية وحيدة هي تنظيم الحصول عليها من أجل الحماية الأخلاقية للأطفال والمراهقين.

٥ – إن أية دعاية للحرب وأية دعوة إلى الكراهية القومية أو العرقية أو الدينية، واللذين يشكلان تحريضاً على العنف المخالف للقانون، أو أي عمل غير قانوني آخر ومشابه ضد أي شخص أو مجموعة أشخاص، مهما كان سببه، بما في ذلك سبب العرق أو اللون أو الدين أو اللغة أو الأصل القومي، تعتبر جرائم يعاقب عليها القانون.

المادة ١٤

حق الردّ

١ - لكل من تأذّى من جراء أقوال أو أفكار غير دقيقة أو جارحة نَشَرتْها على الجمهور وسيلة اتصال ينظمها القانون، حق الرد أو إجراء تصحيح مستخدما وسيلة الاتصال ذاتها، بالشروط التي يحددها القانون.

٢ - إن التصحيح أو الرد لا يلغي، في أي حال من الأحوال، المسؤوليات القانونية الأخرى التي يمكن أن تكون قد ترتبت.

٣ - من أجل حماية فعّالة للشرق والسمعة، يكون لدى كل مطبوعة وصحيفة وشركة سينما وإذاعة وتلفزيون شخص مسؤول لا تحميه الحصانات أو الامتيازات الخاصة.

المادة ١٥

حق الاجتماع

حق الاجتماع السلمي، بدون سلاح، هو حق معترف به. ولا يجوز فرض قيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك المفروضة طبقا للقانون والتي تشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لمصلحة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو لحماية الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

المادة ١٦

حق التجمُّع

١ - لكل شخص حق التجمع وتكوين جمعيات مع آخرين بحرية لغايات ايديولوجية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية أو عُمالية أو اجتماعية أو ثقافية أو رياضية أو سواها.

٢ - لا تخضع ممارسة هذا الحق إلا لتلك القيود المفروضة قانوناً والتي تشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لمصلحة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو لحماية الصحة العامة أو الاخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم.

٣ - لا تحول أحكام هذه المادة دون فرض قيود قانونية، بما فيها حتى الحرمان من ممارسة حق التجمُّع، على أفراد القوات المسلَّحة والشرطة.

المادة ١٧
حقوق الأسرة

١ - الأسرة هي وحدة التجمع الطبيعية والأساسية في المجتمع، وتستحق حماية المجتمع والدولة.

٢ - إن حق الرجال والنساء الذين بلغوا سن الزواج في أن يتزوجوا ويؤسسوا أسرة، هو حق معترف به إذا استوفوا الشروط التي تحددها القوانين المحلية طالما أن هذه الشروط لا تتعارض مع مبدأ عدم التمييز الذي تقره هذه الاتفاقية.

٣ - لا ينعقد أي زواج إلا برضا الطرفين المزمّع زواجهما رضاء كاملاً لا إكراه فيه.

٤ - تتخذ الدول الأطراف التدابير المناسبة التي تضمن للزوجين مساواة في الحقوق وتوازناً ملائما في المسؤوليات عند التزويج وخلال فترة الزواج وعند انحلاله إذا حصل. وفي حال انحلال الزواج، يُحتاط لتوفير الحماية اللازمة للأولاد على أساس مصلحتهم المثلى وحسب.

٥ - يعترف القانون بحقوق متساوية لكل من الأولاد الشرعيين (الذين يولدون ضمن نطاق الزوجية) والأولاد غير الشرعيين (الذين يولدون خارج نطاق الزوجية).

المادة ١٨
الحق في اسم

لكل شخص الحق في اسم أول (يُعْطَى له) فضلاً عن الكنية (اسم أسرة والدية أو أحدهما). وينظم القانون كيفية ضمان هذا الحق للجميع، باستعمال أسماء مستعارة عند الضرورة.

المادة ١٩
حقوق الطفل

لكل قاصر الحق في تدابير الرعاية، التي يتطلبها وضعه كقاصر، من قِبَل عائلته والمجتمع والدولة.

المادة ٢٠
حق الجنسية

١ - لكل شخص الحق في جنسية ما.

٢ - لكل شخص الحق في جنسية الدولة التي يُولد على أراضيها إنْ لم يكن له الحق في أية جنسية أخرى.

٣ - لا يجوز أن يُحْرَم أحد بصورة تعسفية من جنسيته أو من حقه في تغييرها.

المادة ٢١

حق الملكية

١ - لكل إنسان الحق في استعمال ملكه والتمتع به. ويمكن للقانون أن يُخْضِع ذلك الاستعمال والتمتع لمصلحة المجتمع.

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه إلا بعد دفع تعويض عادل له، ولأسباب تتعلق بالمنفعة العامة أو المصلحة الاجتماعية، وفي الحالات والأشكال التي يحددها القانون.

٣ - يحظر القانون الربا وأي شكل آخر من أشكال استغلال الإنسان للإنسان.

المادة ٢٢

حرية التنقُّل والإقامة

١ - لكل شخص متواجد بصورة شرعية في أراضي دولة طرف، حق التنقُّل والإقامة فيها مع مراعاة أحكام القانون.

٢ - لكل شخص حق مغادرة البلد المتواجد فيه بحرية، بما في ذلك مغادرة وطنه.

٣ - لا يجوز تقييد ممارسة الحقوق المذكورة أعلاه إلا بموجب قانون وبالقدر الذي لا بد منه في مجتمع ديمقراطي من أجل منع الجريمة أو حماية الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو الأخلاق العامة أو الصحة العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

٤ - يمكن أيضاً تقييد ممارسة الحقوق المذكورة في الفقرة (١) بموجب القانون في مناطق محددة ولأسباب تتعلق بالمصلحة العامة.

٥ - لا يمكن طرد أحد من أراضي الدولة التي هو أحد مواطنيها ولا حرمانه من حق دخولها.

٦ - لا يمكن طرد أجنبي متواجد بصورة شرعية على أراضي دولة طرف في هذه الاتفاقية إلا بموجب قرار صادر وفقاً للقانون.

٧ - لكل شخص الحق في أن يَطْلب ويُمْنَح ملجأ في قطر أجنبي، وفقاً لتشريعات الدولة والاتفاقات الدولية، إذا كان مُلاحقاً بجرائم سياسية أو جرائم عادية ملحقة بها.

٨ - لا يجوز في أي حال من الأحوال ترحيل شخص أجنبي أو إعادته إلى بلدٍ ما، سواء كان بلده الأصلي أم لا، إذا كان حقه في الحياة أو الحرية الشخصية معرضاً لخطر الانتهاك في ذلك البلد بسبب عرقه أو جنسيته أو دينه أو وضعه الاجتماعي أو آرائه السياسية.

٩ - يُمنع طرد الأجانب جماعياً.

المادة ٢٣

حق المشاركة في الحكم

١ - يتمتع كل مواطن بالحقوق والفرص الآتية:

أ - أن يشارك في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يُختارون بحريَّة.

ب - أن يَنتخِب ويُنتخَب في انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، وتضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

ج - أن تتاح له، على قدم المساواة مع الجميع، فرصة تقلُّد الوظائف العامة في بلده.

٢ - يمكن للقانون أن ينظم ممارسة الحقوق والفرص المذكورة في الفقرة السابقة، فقط على أساس السن والجنسية والمسكن واللغة والثقافة والأهلية المدنية والعقلية وقناعة القاضي المختص في دعوى جزائية.

المادة ٢٤

حق الحماية المتساوية

الناس جميعاً سواء أمام القانون، ومن ثَم فلهم جميعاً الحق في الحماية المتساوية أمام القانون دون تمييز.

المادة ٢٥

حق الحماية القضائية

١ - لكل إنسان الحق في لجوء بسيط وسريع - أو أي لجوء فعال آخر - إلى محكمة مختصة لحماية نفسه من الأعمال التي تنتهك حقوقه الأساسية المُعترف بها في دستور دولته أو قوانينها أو في هذه الاتفاقية، حتى لو ارتكب ذلك الانتهاك أشخاص يعملون أثناء تأديتهم واجباتهم الرسمية.

٢ - تتعهد الدول الأطراف بما يلي:

أ - أن تضمن أن كل من يطالب بتلك الحماية ستفصل في حقه هذا السلطة المختصة التي يحددها النظام القانوني للدولة؛

ب - أن تنمي إمكانيات الحماية القضائية؛

ج - أن تضمن أن السلطات المختصة سوف تنفذ تدابير الحماية المشار إليها عندما يتم منحها.

الفصل الثالث
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية
المادة ٢٦
التنمية التدريجية

تتعهد الدول الأطراف أن تتخذ، داخلياً ومن خلال التعاون الدولي، كل الإجراءات اللازمة، ولا سيما الاقتصادية والتقنية منها، بقصد التوصل تدريجياً عن طريق التشريع أو غيره من الوسائل الملائمة إلى التحقيق الكامل للحقوق المتضمنة في المعايير الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والعلمية والثقافية المبينة في ميثاق منظمة الدول الأميركية المعدَّل ببروتوكول بوينس ايرس.

الفصل الرابع
تعليق الضمانات؛ التفسير والتطبيق
المادة ٢٧
تعليق الضمانات

١ – يمكن للدولة الطرف، في أوقات الحرب أو الخطر العام أو سواهما في الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة أو أمنها، أن تتخذ إجراءات تحد من التزاماتها بموجب الاتفاقية الحالية، ولكن فقد بالقدر وخلال المدة اللذين تقتضيهما ضرورات الوضع الطارىء، شريطة ألا تتعارض تلك الإجراءات مع التزاماتها الأخرى بمقتضى القانون الدولي وألا تنطوي على تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الأصل الاجتماعي.

٢ – إن الفقرة السابقة لا تجيز تعليق أي من المواد الآتية: المادة ٣ (الحق في الشخصية القانونية)؛ المادة٤ (الحق في الحياة)؛ المادة٥ (تحريم التعذيب)؛ .المادة ٦ (تحريم الرق والعبودية)؛ المادة ٩(تحريم القوانين الرجعية)؛المادة ١٢ (حرية الضمير والدين)؛ المادة ١٧ (حقوق الأسرة)؛ المادة ١٨ (الحق في اسم)؛ المادة ١٩ (حقوق الطفل)؛ المادة ٢٠ (حق الجنسية)؛ والمادة ٢٣ (حق المشاركة في الحكم)، كما لا تجيز تعليق الضمانات القضائية اللازمة لحماية تلك الحقوق.

٣ – على كل دولة طرف تستفيد من حق التعليق أن تُعلم فوراً سائر الدول الأطراف بواسطة الأمين العام لمنظمة الدول الأميركية بالأحكام التي علقت تطبيقها، وأسباب ذلك التعليق، والتاريخ المحدد لانتهائه.

المادة ٢٨

البند الفدرالي

إذا كانت إحدى الدول الأطراف دولة فدرالية، تتولى الحكومة الوطنية لتلك الدولة تطبيق كل أحكام هذه الاتفاقية التي تدخل موضوعاتها في صلاحياتها التشريعية والقضائية.

أما فيما يتعلق بالأحكام التي تدخل موضوعاتها في صلاحية الوحدات المكونة للدول الفدرالية، فعلى الحكومة الوطنية أن تتخذ فوراً كل الاجراءات المناسبة، وفقاً لدستورها وقوانينها، لتمكين السلطات المختصة في تلك الوحدات من تبني النصوص الملائمة لتنفيذ هذه الاتفاقية.

عندما تتفق دولتان أو أكثر من الدول الأطراف على تكوين اتحاد فدرالي أو سواه من أنواع الاتحاد، عليهما أن تحرصا على أن تشتمل الاتفاقية الفدرالية أو سواها على الأحكام الضرورية لديمومة وإنفاذ معايير الاتفاقية الحالية في الدولة المكونة حديثاً.

المادة ٢٩

القيود المتعلقة بالتفسير

لا يجوز تفسير أي نص من نصوص هذه الاتفاقية على أساس أنه:

أ – يسمح لدولة طرف أو جماعة أو فرد بوقف التمتع وممارسة الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقية أو تقييدها إلى حد أكبر مما هو منصوص عليه فيها؛

ب – يقيد التمتع وممارسة أي حق أو حرية معترف بهما بموجب قوانين أية دولة طرف أو بموجب أية اتفاقية أخرى تكون تلك الدولة طرفاً فيها؛

ج – يستبعد الحقوق أو الضمانات الأخرى الملازمة للشخصية الإنسانية او المستمدة من الديمقراطية التمثيلية بوصفها شكلاً من أشكال الحكم؛

د – يلغي أو يقيد الآثار التي يمكن أن تنتج عن الإعلان الأميركي لحقوق وواجبات الإنسان وسواه من الوثائق الدولية ذات الطبيعة عينها.

المادة ٣٠

نطاق القيود

لا يجوز تطبيق القيود التي يمكن، بموجب هذه الاتفاقية، أن تُفْرَض على التمتع وممارسة الحقوق والحريات المعترف بها فيها، إلا طبقاً لقوانين تُسَن لأسباب تتعلق بالمصلحة العامة وللغاية التي من أجلها فُرضت تلك القيود.

المادة ٣١

الاعتراف بحقوق أخرى

يمكن إدراج حقوق وحريات أخرى معترف بها بمقتضى الإجراءات التي تنص عليها المادتان ٧٦ و ٧٧ في نظام الحماية الخاص بهذه الاتفاقية.

مادة ١-٧) حق التقاضي مكفول للجميع، ويشمل هذا الحق:

أ - الحق في اللجوء إلى المحاكم الوطنية المختصة بالنظر في عمل يشكل خرقاً للحقوق الأساسية المعترف له بها والتي تضمنها الاتفاقيات. والقوانين واللوائح والعرف السائد.

ب - الإنسان بريء حتى تثبت إدانته أمام محكمة مختصة.

جـ - حق الدفاع بما في ذلك الحق في اختيار مدافع عنه.

د - حق محاكمته خلال فترة معقولة وبواسطة محكمة محادية.

٢) لا يجوز إدانة شخص بسبب عمل أو امتناع عن عمل لا يشكل جرماً يعاقب عليه القانون وقت ارتكابه، ولا عقوبة إلا بنص، والعقوبة شخصية.

المشروع الافريقي لحقوق الانسان
القسم الأول
الديباجة
الفصل الأول

الحقوق والواجبات
الحقوق الانسانية والشعبية

المادة ١: ٧١ أعضاء منظمة وحدة الدول الافريقية يعترفون بالحقوق والواجبات والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق وستعمل على تبني تشريعات لتنفيذ ذلك.

المادة ٢: لكل فرد الحق بالتمتع بالحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق دون تمييز بسبب الجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو الدين أو السياسة.

مادة ٨ – حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة، ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تفيد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام.

مادة ١-٩) من حق كل فرد أن يحصل على المعلومات.

٢) يحق لكل إنسان أن يعبر عن أفكاره وينشرها في إطار القوانين واللوائح.

مادة ١-١٠) يحق لكل إنسان أن يكون بحرية جمعيات مع آخرين شريطة أن يلتزم بالأحكام التي حددها القانون.

٢) لا يجوز إرغام أي شخص على الانضمام إلى أي جمعية على ألا يتعارض ذلك مع الالتزام بمبدأ التضامن المنصوص عليه في هذا الميثاق.

مادة ١١ – يحق لكل إنسان أن يجتمع بحرية مع آخرين ولا يحد ممارسة هذا الحق إلا شرط واحد ألا وهو القيود الضرورية التي تحددها القوانين واللوائح خاصة ما تعلق منها بمصلة الأمن القومي وسلامة وصحة وأخلاق الآخرين أو حقوق الأشخاص وحرياتهم.

مادة ١-١٢) لكل شخص الحق في التنقل بحرية واختيار محل إقامته داخل دولة ما شريطة الالتزام بأحكام القانون.

٢) لكل شخص الحق في مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده، كما أن له الحق في العودة إلى بلده. ولا يخضع هذا الحق لأية قيود إلا إذا نص عليها القانون وكانت ضرورية لحماية الأمن القومي، النظام العام، الصحة أو الأخلاق العامة.

٣) لكل شخص الحق عند اضطهادة في أن يسعى ويحصل على ملجأ في أي دولة

أجنبية طبقاً لقانون كل بلد وللاتفاقيات الدولية.

٤) ولا يجوز طرد الأجنبي الذي دخل بصفة قانونية إلى أراضي دولة ما طرف في هذا الميثاق إلا بقرار مطابق للقانون.

٥) يحرم الطرد الجماعي للأجانب. والطَرْد الجماعي هو الذي يستهدف مجموعات عنصرية، عرقية أو دينية.

مادة ١-١٣) لكل المواطنين الحق في المشاركة بحرية في إدارة الشؤون العامة لبلدهم سواء مباشرة أو عن طريق ممثلين يتم اختيارهم بحرية وذلك طبقاً لأحكام القانون.

٢) لكل المواطنين الحق أيضاً في تولي الوظائف العمومية في بلادهم.

٣) لكل شخص الحق في الاستفادة من الممتلكات والخدمات العامة وذلك في إطار المساواة التامة للجميع أمام القانون.

مادة ١٤ - حق الملكية مكفولة ولا يجوز المساس به إلا لضرورة أو مصلحة عامة طبقا لأحكام القوانين الصادرة في هذا الصدد.

مادة ١٥ - حق العمل مكفول في ظل ظروف متكافئة ومرضية مقابل أجر متكافىء مع عمل متكافىء.

مادة ١-١٦) لكل شخص الحق في التمتع بأفضل حالة صحية بدنية وعقلية يمكنه الوصول إليها. تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق باتخاذ التدابير اللازمة لحماية صحة شعوبها وضمان حصولها على العناية الطبية في حالة المرض.

مادة ١-١٧) حق التعليم مكفول للجميع.

٢) لكل شخص الحق في الاشتراك بحرية في الحياة الثقافية للمجتمع.

٣) النهوض بالأخلاقيات العامة والقيم التقليدية التي يعترف بها المجتمع وحمايتها واجب على الدولة في نطاق الحفاظ على حقوق الانسان.

مادة ١-١٨) الأسرة هي الوحدة الطبيعية وأساس المجتمع وعلى الدولة حمايتها والسهر على صحتها وسلامة أخلاقياتها.

٢) الدولة ملزمة بمساعدة الأسرة في أداء رسالتها كحماية للأخلاقيات والقيم التقليدية التي يعترف بها المجتمع.

٣) يتعين على الدولة القضاء على كل تمييز ضد المرأة وكفالة حقوقها وحقوق الطفل على نحو ما هو منصوص عليه في الإعلانات والاتفاقيات الدولية.

٤) للمسنين أو المعوقين الحق أيضاً في تدابير حماية خاصة تلائم حالتهم البدنية أو

المعنوية.

مادة ١٩ - الشعوب كلها سواسية وتتمتع بنفس الكرامة ولها نفس الحقوق، وليس هناك ما يبرر سيطرة توجب على شعب آخر.

مادة ١-٢٠) لكل شعب الحق في الوجود ولكل شعب حق مطلق وثابت في تقرير مصيرة وله أن يحدد بحرية وضعه السياسي وأن يكفل تنميته الاقتصادية والاجتماعية على النحو الذي يختاره بمحض إرادته.

٢) للشعوب المستعمرة المقهورة الحق في أن تحرر نفسها من اغلال السيطرة واللجوء إلى كافة الوسائل التي يعترف بها المجتمع.

٣) لجميع الشعوب الحق في الحصول على المساعدات من الدول الأطراف في هذا الميثاق في نضالها التحرري ضد السيطرة الأجنبية سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية.

مادة ١-٢١) تتصرف جميع الشعوب بحرية في ثرواتها بمواردها الطبيعية ع٧٣ ويمارس هذا الحق لمصلحة السكان وحدهم. ولا يجوز حرمان شعب من هذا الحق بأي حال من الأحوال.

٢) في حالة الاستيلاء، للشعب الذي تم الاستيلاء على ممتلكاته الحق المشروع في استردادها وفي التعويض الملائم.

٣) يكون التصرف الحر في الثروات والموارد الطبيعية دون مساس بالالتزام بتنمية تعاون اقتصادي دولي قائم على أساس الاحترام المتبادل والتبادل المنصف ومبادىء القانون الدولي.

٤) تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق بصفة فردية أو جماعية بممارسة حق التصرف في ثرواتها ومواردها الطبيعية بهدف تقوية الوحدة الإفريقية والتضامن الإفريقي.

٥) تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق بالقضاء على كل أشكال الاستغلال الاقتصادي الأجنبي وخاصة ما تمارسه الاحتكارات الدولية وذلك تمكينا لشعوبها من الاستفادة بصورة تامة من المكاسب الناتجة عن مواردها الطبيعية.

مادة ١-٢٢) لكل الشعوب الحق في تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع الاحترام التام لحريتها وذاتيتها والتمتع المتساوي بالتراث المشترك للجنس البشري.

٢) من واجب الدول بصورة منفردة أو بالتعاون مع الآخرين ضمان ممارسة حق التنمية.

مادة ١-٢٣) للشعوب الحق في السلام والأمن على الصعيدين الوطني والدولي. وتحكم العلاقات بين الدول مبادىء التضامن والعلاقات الودية التي أكدها ضمنياً ميثاق الأمم المتحدة وأكدها مجدداً ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية،.

٢) بغية تعزيز السلام والتضامن والعلاقات الودية تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق بحظر:

أ - أن يقوم شخص يتمتع بحق اللجوء طبقاً لمنطوق المادة (١٢) من هذا الميثاق بأي أنشطة تخريبية موجهة ضد بلده الأصلي أو ضد أي دولة أخرى طرف في هذا الميثاق.

ب - أن تستخدم أراضيها كقواعد تنطلق منها الأنشطة التخريبية أو الإرهابية الموجهة ضد شعب أي دولة أخرى طرف في هذا الميثاق.

مادة ٢٤ - لكل الشعوب الحق في بيئة مُرْضِيَة وشاملة وملائمة لتنميتها.

مادة ٢٥ - يقع على الدول الأطراف في هذا الميثاق واجب النهوض بالحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق وضمان احترامها عن طريق التعليم والإعلام واتخاذ التدابير التي من شأنها أن تضمن فهم هذه الحريات والحقوق وما يقابها من التزامات وواجبات.

مادة ٢٦ - يتعين على الدول الأطراف في هذا الميثاق ضمان استقلال المحاكم وإتاحة إنشاء وتحسين المؤسسات الوطنية المختصة التي يعهد إليها بالنهوض وبحماية الحقوق والحريات التي يكفلها هذا الميثاق.

الباب الثاني
الـواجــبــات

مادة ١-٢٧) تقع على عاتق كل شخص واجبات نحو أسرته والمجتمع ونحو الدولة وسائر المجموعات المعترف بها شرعاً ونحو المجتمع الدولي.

٢) تمارس حقوق وحريات كل شخص في ظل احترام حقوق الآخرين والأمن الجماعي والأخلاق والمصلحة العامة.

مادة ٢٨ - يقع على عاتق كل شخص واجب واحترام ومراعاة أقرانه دون أي تمييز والاحتفاظ بعلاقات تسمح بالارتقاء بالاحترام والتسامح المتبادلين وصيانتهما وتعزيزهما.

مادة ٢٩ - علاوة على ذلك فإن على الفرد الواجبات الاتية:

١) المحافظة على انسجام تطور أسرته والعمل من أجل تماسكها واحترامها كما أن عليه احترام والديه في كل وقت وإطعامهما ومساعدتهما عند الحاجة.

٢) خدمة مجتمعه الوطني بتوظيف قدراته البدنية والذهنية في خدمة هذا المجتمع.

٣) عدم تعريض أمن الدولة التي هو من رعاياها أو من المقيمين فيها للخطر.

٤) المحافظة على التضامن الاجتماعي والوطني وتقويته وخاصة عند تعرض هذا التضامن لما يهدده.

٥) المحافظة على الاستقلال الوطني وسلامة وطنه وتقويتهما وأن يساهم بصفة عامة في الدفاع عن بلده طبقاً للشروط المنصوص عليها في القانون.

٦) العمل بأقصى ما لديه من قدرات وإمكانيات ودفع الضرائب التي يفرضها القانون للحفاظ على المصالح الأساسية للمجتمع.

٧) المحافظة في إطار علاقاته مع المجتمع على القيم الثقافية الإفريقية الإيجابية وتقويتها وبروح من التسامح والحوار والتشاور، والإسهام بصفة عامة في الارتقاء بسلامة أخلاقيات المجتمع.

٨) الإسهام بأقصى ما في قدراته وفي كل وقت وعلى كافة المستويات في تنمية الوحدة الإفريقية وتحقيقها.

الجزء الثاني
تدابير الحماية
الباب الأول
تكوين وتنظيم اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب

مادة ٣٠ - تنشأ في إطار منظمة الوحدة الإفريقية لجنة إفريقية لحقوق الإنسان والشعوب يشار إليها فيما يلي باسم «اللجنة» وذلك من أجل النهوض بحقوق الإنسان والشعوب في إفريقيا وحمايتها.

مادة ١-٣١) تتكون اللجنة من أحد عشر عضواً يتم اختيارهم من بين الشخصيات الإفريقية التي تتحلى بأعلى قدر من الاحترام ومشهود لها بسمو الأخلاق والنزاهة والوحدة وتتمتع بالكفاءة في مجال حقوق الانسان والشعوب مع ضرورة الاهتمام بخاصة باشتراك الأشخاص ذوي الخبرة في مجال القانون.

٢) يشترك أعضاء اللجنة فيها بصفتهم الشخصية.

مادة ٣٢ - لا يجوز أن تضم اللجنة أكثر من عضو من نفس الدولة.

مادة ٣٣ - ينتخب مؤتمر رؤساء الدول والحكومات أعضاء اللجنة عن طريق الاقتراع السري من بين قائمة مرشحين من قبل الدول الأطراف في هذا الميثاق.

مادة ٣٤ - لا يجوز لأي طرف في هذا الميثاق أن ترشح أكثر من شخصين. وينبغي أن يكون المرشحون من رعايا الدول الأطراف في هذا الميثاق. وحينما تتقدم إحدى الدول بمرشحين اثنين يجب أن يكون أحدهما من غير مواطنيها.

مادة ١-٣٥) يدعو الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية الدول الأطراف في هذا الميثاق قبل أربعة أشهر على الأقل من تاريخ إجراء الانتخابات إلى التقدم بمرشحيها لعضوية اللجنة.

٢) يعد الأمين العام لمنظمة الوحدة الافريقية قائمة بالمرشحين على أساس الترتيب الأبجدي ويرفعها إلى رؤساء الدول والحكومات قبل شهر على الأقل من تاريخ إجراء الانتخابات.

مادة ٣٦ - يتم انتخاب أعضاء اللجنة لمدة ست سنوات قابلة للتجديد على أن تنتهي فترة عمل أربعة من الاعضاء المنتخبين في الانتخابات الأولى بعد عامين وتنتهي فترة عمل ثلاثة آخرين في نهاية أربع سنوات.

مادة ٣٧ - يجري رئيس مؤتمر رؤساء دول وحكومات منظمة الوحدة الإفريقية

عقب الانتخابات مباشرة القرعة لتحديد أسماء الأعضاء المشار إليهم في المادة (٣٦).

مادة ٣٨ – يتعهد أعضاء اللجنة رسمياً بعد انتخابهم بأداء واجباتهم على الوجه الأكمل بإخلاص وحيدة.

مادة ١-٣٩) في حالة وفاة أو استقالة أحد أعضاء اللجنة يقوم رئيس اللجنة على الفور بإبلاغ الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية الذي يعلن عن المنصب الشاغر اعتبارا من تاريخ الوفاة أو تاريخ سريان مفعول الاستقالة.

٢) في حالة إجماع رأي الأعضاء الآخرين باللجنة على توقف أحد ألأعضاء عن أداء واجباته لأي سبب غير الغياب المؤقت، يتعين على رئيس اللجنة أن يبلغ ذلك إلى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية الذي يعلن أن المقعد شاغر.

٣) في كلتا الحالتين سالفتي الذكر يستبدل مؤتمر رؤساء الدول والحكومات العضو الذي صار مقعده شاغراً للفترة الباقية من مدة عمله ما لم تكن هذه الفترة أقل من ستة شهور.

مادة ٤٠ – يبقى كل عضو باللجنة في منصبه إلى تاريخ تولي خلفه لمهمامه.

مادة ٤١ – يتولى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية مهمة تعيين أمين اللجنة، ويوفر كذلك العاملين والخدمات اللازمة لتمكين اللجنة من القيام بمهامها بفعالية، وتتحمل منظمة الوحدة الإفريقية تكاليف العاملين والوسائل الوخدمات.

مادة ١-٤٢) تنتخب اللجنة رئيسها ونائبه لمدة عامين قابلة للتجديد.

٢) تضع اللجنة نظامها الداخلي.

٣) يتكون النصاب القانوني من سبعة أعضاء.

٤) عند تعادل الأصوات يرجح الجانب الذي فيه الرئيس.

٥) يجوز للأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية حضور اجتماعات اللجنة، ولا يشترك في مداولاتها ولا في التصويت. على أنه يجوز لرئيس اللجنة دعوته إلى أخذ الكلمة أمامها.

مادة ٤٣ – يتمتع أعضاء اللجنة خلال مباشرتهم مهامهم بالامتيازات والحصانات الدبلوماسية الممنوحة بموجب اتفاقية منظمة الوحدة الافريقية الخاصة بالامتيازات والحصانات الدبلوماسية.

مادة ٤٤ – تدرج مكافآت واستحقاقات أعضاء اللجنة في الميزانية العادية لمنظمة الوحدة الإفريقية.

الباب الثاني
اختصاصات اللجنة

مادة ٤٥ – تقوم اللجنة بما يلي:

١) النهوض بحقوق الانسان والشعوب وبخاصة:

أ – تجميع الوثائق وإجراء الدراسات والبحوث حول المشاكل الإفريقية في مجال حقوق الإنسان والشعوب وتنظيم الندوات والحلقات الدراسية والمؤتمرات ونشر المعلومات وتشجيع المؤسسات الوطنية والشعوب وتقديم المشورة ورفع التوصيات إلى الحكومات عند الضرورة.

ب – صياغة ووضع المبادىء والقواعد التي تهدف إلى حل المشاكل القانونية المتعلقة بالتمتع بحقوق الإنسان والشعوب والحريات الأساسية لكي تكون أساساً لسن النصوص التشريعية من قبل الحكومات الإفريقية.

جـ – التعاون مع سائر المؤسسات الإفريقية أو الدولية المعنية بالنهوض بحقوق الإنسان والشعوب وحمايتها.

٢) ضمان حماية حقوق الإنسان والشعوب طبقاً للشروط الواردة في هذا الميثاق.

٣) تفسير كافة الأحكام الواردة في هذا الميثاق بناء على طلب دولة طرف أو إحدى مؤسسات منظمة الوحدة الإفريقية أو منظمة تعترف بها منظمة الوحدة الإفريقية.

٤) القيام بأي مهام أخرى قد يوكلها إليها مؤتمر رؤساء الدول والحكومات.

الباب الثالث
إجراء اللجنة

مادة ٤٦ – يجوز للجنة أن تلجأ إلى أية وسيلة ملائمة للتحقيق كما أن لها أن تستمع خاصة إلى الأمين العام أو إلى أي شخص آخر قادر على تزويدها بالمعلومات.

مراسلات الدول الأطراف في هذا الشأن

مادة ٤٧ – إذا كانت لدى دولة طرف في هذا الميثاق أسباب معقولة للاعتقاد بأن دولة أخرى طرفاً فيه قد انتهكت أحكامه فإن لها أن تلفت نظرها كتابة لهذا الانتهاك، وتوجه هذه الرسالة أيضا الى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية وإلى رئيس اللجنة. وعلى الدولة التي وجهت إليها الرسالة أن تقدم توضيحات أو بيانات مكتوبة حول هذه المسألة خلال فترة لا تتجاوز ثلاثة أشهر من تاريخ استلامها للرسالة على أن تتضمن هذه التوصيات والبيانات بقدر الإمكان بيانات عن القوانين واللوائح الإجرائية المطبقة أو التي

يمكن تطبيقها وكذلك عن وسائل الإنصاف التي تم استنفادها بالفعل أو التي لا تزال متاحة.

مادة ٤٨ – إذا لم تتم خلال ثلاثة أشهر من تاريخ تلقي الرسالة الأصلية من جانب الدولة الموجهة إليها تسوية القضية على نحو مُرْضٍ لكلا الطرفين المعنيين عن طريق المفاوضات الثنائية أو أي إجراء آخر، يحق لكل من الدولتين عرض هذه القضية على اللجنة بإبلاغ رئيسها وإخطار الدولة الأخرى المعنية والأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية.

مادة ٤٩ – مع مراعاة أحكام المادة (٤٧) يجوز لأي دولة طرف في هذا الميثاق إذا رأت أن دولة أخرى طرفاً فيه قد انتهكت أحكامه أن تخطر اللجنة مباشرة بتوجيه رسالة إلى رئيسها والأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية والدولة المعنية.

مادة ٥٠ – لا يجوز للجنة النظر في أي موضوع يُعْرَض عليها إلا بعد التأكد من استنفاد كل وسائل الإنصاف الداخلية إن وجدت ما لم يتضح أن إجراءات النظر فيها قد طالبت لمدة غير معقولة.

مادة ٥١ – يجوز للجنة أن تطلب من الدول الأطراف المعنية تزويدها بأية معلومة ذات صلة بالموضوع.

يجوز للدول الأطراف أن تكون ممثلة أمام اللجنة عند بحثها للموضوع وأن تقدم ملاحظات مكتوبة أو شفوية.

مادة ٥٢ – تتولى اللجنة بعد حصولها على المعلومات التي تراها ضرورية من الدول الأطراف المعنية أو أي مصادر أخرى وبعد استنفاد كافة الوسائل الملائمة للتوصل إلى حل ودّي قائم على احترام حقوق الإنسان والشعوب، إعداد تقرير تسرد فيه الوقائع والنتائج التي استخلصتها، ويتم إعداد هذا التقرير في مدة معقولة من تاريخ الإخطار المشار إليه في المادة (٤٨) ثم يحال إلى الدول المعنية ويرفع إلى مؤتمر رؤساء الدول والحكومات.

مادة ٥٣ – يجوز للجنة عند تقديم تقريرها إلى مؤتمر رؤساء الدول والحكومات أن تطرح أي توصيات تراها مفيدة.

مادة ٥٤ – تقدم اللجنة إلى كل دورة عادية لمؤتمر رؤساء الدول والحكومات تقريراً حول أنشطتها.

المراسلات الأخرى

مادة ٥٥ – يقوم أمين اللجنة قبل انعقاد كل دورة بوضع قائمة المراسلات الواردة من غير الدول الأطراف في هذا الميثاق ويقدمها إلى أعضاء اللجنة الذين يجوز لهم طلب

الاطلاع عليها والنظر فيها.

وتنظر اللجنة في هذه المراسلات بناء على طلب الأغلبية المطلقة لاعضائها.

مادة ٥٦: تنظر اللجنة في المراسلات الواردة المنصوص عليها في المادة (٥٥) والمتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب إذا استوفت وبالضرورة الشروط التالية:

١) أن تحمل اسم مرسلها حتى ولو طلب إلى اللجنة عدم ذكر اسمه.

٢) أن تكون متمشية مع ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية أو مع هذا الميثاق.

٣) أن لا تتضمن الفاظا نابية أو مسيئةإلى الدولة المعنية أو مؤسساتها أو منظمة الوحدة الإفريقية.

٤) الا تقتصر فقط على تجميع الأنباء التي تبثها وسائل الاعلام الجماهيرية.

٥) أن تأتي بعد استنفاد وسائل الإنصاف الداخلية إن وجدت ما لم يتضح للجنة أن إجراءات وسائل الإنصاف هذه قد طالبت بصورة غير عادية.

٦) أن تقدم للجنة خلال فترة زمنية معقولة من تاريخ استنفاد وسائل الإنصاف الداخلية أو من التاريخ الذي حددته اللجنة لبدء النظر في الموضوع.

٧) ألا يتعلق بحالات تمت تسويتها طبقاً لمبادىء ميثاق الأمم المتحدة ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية وأحكام هذا الميثاق.

مادة ٥٧ - يتعين على رئيس اللجنة وقبل النظر في جوهر الموضوع إخطار الدولة المعنية بأية مراسلة متعلقة بها.

مادة ١-٥٨) إذا اتضح للجنة بعد مداولاتها حول رسالة أو أكثر تتناول حالات بعينها يبدو أنها تكشف عن انتهاكات خطيرة أو جماعية لحقوق الإنسان والشعوب فعليها أن توجه نظر مؤتمر رؤساء الدول والحكومات إلى هذه الأوضاع.

٢) وفي هذه الحالة يمكن لمؤتمر رؤساء الدول والحكومات أن يطلب من اللجنة إعداد دراسة مستفيضة عن هذه الأوضاع وأن ترفع إليه تقريراً مفصلاً يتضمن النتائج والتوصيات التي توصلت إليها.

٣) تبلغ اللجنة رئيس مؤتمر رؤساء الدول والحكومات بالحالات العاجلة التي تراها ويمكنه أن يطلب إليها إعداد دراسة مستفيضة.

مادة ١-٥٩) تظل كافة التدابير المتخذة في نطاق هذا الباب سرية حتى يقرر مؤتمر رؤساء الدول والحكومات خلاف ذلك.

٢) على أن يمكن لرئيس اللجنة نشر هذا التقرير بناء على قرار صادر من مؤتمر رؤساء

الدول والحكومات.

٣) يقوم رئيس اللجنة بنشر التقرير الخاص بأنشطتها بعد أن ينظر فيه مؤتمر رؤساء الدول والحكومات.

الباب الرابع
المبادىء التي يمكن تطبيقها

مادة ٦٠ - تسترشد اللجنة بالقانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان والشعوب وبخاصة بالإحكام الواردة في مختلف الوثائق الإفريقية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب وأحكام ميثاق الأمم المتحدة وميثاق منظمة الوحدة الإفريقية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام سائر الوثائق التي أقرتها الأمم المتحدة والدول الإفريقية في مجال حقوق الإنسان والشعوب، وكذلك أحكام مختلف الوثائق التي أقرتها المؤسسات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة التي تتمتع الدول الأطراف في هذا الميثاق بعضويتها.

مادة ٦١ - وتأخذ اللجنة في اعتبارها الاتفاقيات الدولية الأخرى سواء العامة أم الخاصة التي ترسي قواعد اعترفت بها صراحة الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، والممارسات الإفريقية المطابقة للنواميس الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب، والعرف المقبول كقانون بصفة عامة، والمبادىء العامة للقانون التي تعترف بها الدول الإفريقية، وكذلك الفقة وأحكام القضاء باعتبارها وسائل مساعدة لتحديد قواعد القانون.

مادة ٦٢ - تتعهد كل دولة طرف بأن تقدم كل سنتين اعتباراً من تاريخ سريان مفعول هذا الميثاق تقريراً حول التدابير التشريعية أو التدابير الأخرى التي تم اتخاذها بهدف تحقيق الحقوق والحريات التي يعترف بها هذا الميثاق ويكفلها.

مادة ١-٦٣) يكون هذا الميثاق مفتوحاً للدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية للتوقيع والتصديق أو الانضمام إليه.

٢) تودع وثائق التصديق أو الانضمام إلى هذا الميثاق لدى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية.

٣) يبدأ سريان هذا الميثاق بعد مرور ثلاثة أشهر من تاريخ استلام الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية وثائق تصديق أو انضمام الأغلبية المطلقة للدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية..

الجزء الثالث
أحكام أخرى

مادة ١-٦٤) اعتباراً من تاريخ سريان هذا الميثاق يتم انتخاب أعضاء لجنة حقوق الإنسان والشعوب طبقاً للشروط المحددة في أحكام المواد ذات الصلة في هذا الميثاق.

٢) يدعو الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية إلى انعقاد الاجتماع الأول للجنة بمقر المنظمة في غضون ثلاثة أشهر من تشكيل اللجنة، وبعد ذلك يدعو رئيسها إلى انعقادها عند الحاجة ومرة واحدة على الأقل في البداية.

مادة ٦٥ - يبدأ سريان هذا الميثاق بالنسبة لكل دولة تقوم بالتصديق أو الإنضمام إليه بعد دخولة حيز التنفيذ، بعد مرور ثلاثة أشهر من تاريخ إيداعها لوثائق تصديقها أو انضمامها.

مادة ٦٦ - يتم استكمال أحكام هذا الميثاق إذا دعت الضرورة ببروتوكولات واتفاقيات خاصة.

مادة ٦٧ - يخطر الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية الدول الأعضاء في المنظمة بإيداع كل وثيقة تصديق أو انضمام.

مادة ٦٨ - يجوز تعديل هذا الميثاق أو تنقيحة إذا طلبت إحدى الدول الأطراف ذلك كتابة إلى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية. ولا يعرض مشروع التعديل على مؤتمر رؤساء الدول والحكومات إلا بعد إخطار كافة الدول الأطراف وبعد أن تبدي اللجنة رأيها بناء على طلب الدولة التي قدمت الطلب. ويتم إقرار التعديل بعد موافقة الأغلبية المطلقة للدول الأطراف. ويبدأ سريان التعديل بالنسبة لكل دولة قد وافقت عليه طبقاً لقواعدها الدستورية بعد مرور ثلاثة أشهر من تاريخ إخطارها للأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية بهذه الموافقة.

تمت إجازة هذا الميثاق بواسطة مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية رقم ١٨ في نيروبي (كينيا) يونيو ١٩٨١ .

رابعاً – الوثائق العربية

١ – مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان
(أُعِدَ في إطار جامعة الدول العربية)

إن حكومات:

- المملكة الأردنية الهاشمية
- دولة الإمارات العربية المتحدة
- دولة البحرين
- الجمهورية التونسية
- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
- جمهورية جيبوتي
- المملكة العربية السعودية
- جمهورية السودان الديمقراطية
- الجمهورية العربية السورية
- جمهورية الصومال الديمقراطية
- الجمهورية العراقية
- سلطنة عُمان
- فلسطين
- دولة قطر
- دولة الكويت
- الجمهورية اللبنانية
- الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية
- المملكة المغربية
- الجمهورية الإسلامية الموريتانية
- الجمهورية العربية اليمنية
- جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية

الديباجة

انطلاقاً من إيمان الأمة العربية بالإنسان منذ أن أعزها الله بأن جعل الوطن العربي مهد الديانات وموطن الحضارات التي كرّمت الإنسان وأكدت حقه في حياة كريمة على أسس

من الحرية والعدل والسلام.

وتحقيقاً للمبادىء الخالدة التي أرستها الشرعية الإسلامية والديانات السماوية الأخرى في الأخوة والمساواة بين البشر.

واعتزازاً منها بما أرسته عبر تاريخها الطويل من قيم ومبادىء إنسانية كان لها الدور الكبير في نشر مراكز العلم بين الشرق والغرب مما جعلها مقصداً لأهل الأرض والباحثين عن المعرفة والثقافة والحكمة.

وإذا بقي الوطن العربي يتنادى من أقصاه إلى أقصاه حفاظاً على عقيدته، مؤمناً بوحدته، مناضلاً دون حريته، مدافعاً عن حق الأمم في تقرير مصيرها والحفاظ على ثرواتها وإيماناً بسيادة القانون وأن تمتع الإنسان بالحرية والعدالة وتكافؤ الفرص هو معيار أصالة أي مجتمع.

ورفضاً للعنصرية والصهيونية اللتين تشكلان انتهاكاً لحقوق الإنسان وتهديداً للسلام العالمي وإقراراً بالارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والسلام العالمي.

وتأكيداً لمبادىء ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام اتفاقيتي الأمم المتحدة بشأن الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومصداقاً لكل ما تقدم

تتعهد الدول العربية الأعضاء في هذا الميثاق بأن تضمن لكل إنسان على أراضيها حقوقه وحرياته الاساسية التي لا يجوز المساس بها ويتحتم تنفيذها وتأمين الاحترام الكامل لها. طبقا للأحكام التالية:

الحقوق والحريات الأساسية

المادة ١ – تتعهد كل دولة طرف في هذا الميثاق بأن تكفل لكل إنسان موجود على أراضيها وخاضع لسلطتها حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فيه دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الحس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر دون أي تفرقة بين الرجال والنساء.

المادة ٢ – أ – لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان الأساسية المقررة أو القائمة في أية دولة طرف في هذا الميثاق استناداً إلى القانون أو الاتفاقيات أو العرف كما لا يجوز التحلل منها بحجة عدم إقرار الميثاق لهذه الحقوق أو إقرارها بدرجة أقل.

ب – لا يجوز لأية دولة طرف في هذا الميثاق التقيد أو التحلل من الحريات الأساسية

الواردة فيه والتي يستفيد منها مواطنو دولة أخرى تعامل تلك الحريات بدرجة أقل.

المادة ٣ – لكل فرد الحق في الحياة وفي الحرية وفي سلامة شخصه. ويحمي القانون هذه الحقوق.

المادة ٤ – أ – تحمي الدول الأطراف كل إنسان على إقليمها من أن يعذب بدنياً أو نفسياً أو أن يعامل معاملة قاسية أو لا إنسانية أو مهينة أو حاطة للكرامة، وتتخذ التدابير الفعالة لمنع ذلك. وتعتبر ممارسة هذه التصرفات أو الإسهام فيها جريمة يعاقب عليها.

ب – لا يجوز إجراء تجارب طبية أو علمية على أي إنسان دون رضائه الحر.

المادة ٥ – لكل إنسان الحق في الحرية والسلامة والشخصية فلا يجوز القبض عليه أو حجزه أو إيقافه بغير سند من القانون ويجب أن يقدم إلى القضاء دون إبطاء.

ولمن تتخذ ضده هذه الإجراءات أن يطعن في شرعيتها ويطلب الإفراج عنه.

ولمن كان ضحية القبض أو الإيقاف بشكل غير قانوني الحق في التعويض.

المادة ٦ – للحياة الخاصة حرمة مقدسة، المساس بها جريمة. وتشمل هذه الحياة الخاصة خصوصيات الأسرة وحرمة المسكن وسرية المراسلات وغيرها من سبل المخابرة الخاصة.

المادة ٧ –أ– لا يجوز فرض قيود على الحقوق والحريات المكفولة بموجب هذا الميثاق سوى ما ينص عليه القانون ويعتبر ضرورياً لحماية الأمن والاقتصاد الوطنيين أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق وحريات الأخرين.

ب – يجوز للدول الأطراف في أوقات الطوارىء العامة التي تهدد حياة الأمة أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزامها طبقا لهذا الميثاق إلى المدى الضروري الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

ج – ولا يجوز بأي حال أن تمس تلك القيود أو أن يشمل هذا التحلل الحقوق والضمانات الخاصة بحظر التعذيب والإهانة والعودة إلى الوطن واللجوء السياسي والمحاكمة وعدم جواز تكرار المحاكمة من ذات الفعل وشرعية الجرائم والعقوبات.

حق تقرير المصير

المادة ٨ –أ – لكافة الشعوب الحق في تقرير المصير والسيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية. ولها استناداً لهذا الحق أن تقرر بحرية نمط كيانها السياسي وأن تواصل بحرية تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ب – إن العنصرية والصهيونية والاحتلال والسيطرة الأجنبية هي تحد للكرامة

الإنسانية وعائق أساسي يحول دون الحقوق الأساسية للشعوب ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها.

المادة ٩ - لا يجوز إسقاط الجنسية الأصلية عن المواطن بشكل تعسفي، ولا ينكر حقه في اكتساب جنسبة أخرى بغير سند قانوني.

الشخصية

المادة ١٠ - الشخصية القانونية صفة ملازمة لكل إنسان

حق التقاضي

المادة ١١ - جميع الناس متساوون أمام القضاء، وحق التقاضي مكفول لكل شخص على إقليم الدولة.

الحق السياسي

المادة ١٢ - الشعب مصدر السلطات، والأهلية السياسية حق لكل مواطن رشيد يمارسه طبقاً للقانون.

حرية الانتقال

المادة ١٣ - لكل فرد مقيم على إقليم دولة حرية الانتقال واختيار مكان الإقامة في أي جهة من هذا الإقليم في حدود القانون.

المادة ١٤ - لا يجوز بشكل تعسفي أو غير قانوني منع المواطن من معادرة أي بلد عربي بما في ذلك بلده، أو فرض حظر على إقامته في جهة معينة أو إلزامة بالإقامة في أيو جهة من بلده.

المادة ١٥ - لا يجوز نفي المواطن من بلده أو منعه من العودة إليه.

المادة ١٦ - لكل مواطن الحق في طلب اللجوء السياسي إلى بلاد أخرى هرباً من الاضطهاد. ولا ينتفع بهذا الحق من سبق تتبعه من أجل جريمة عادية تهم الحق العام. ولا يجوز تسليم اللاجئين السياسيين.

حق العمل وحريته

المادة ١٧ - تكفل الدولة لكل مواطن الحق في عمل يضمن له مستوى معيشياً يؤمن المطالب الأساسية للحياو كما تكفل له الحق في الضمان الاجتماعي الشأمل.

المادة ١٨ - حرية اختيار العمل مكفولة، والسخرة محظورة، ولا يُعَد من قبيل السخرة إرغام الشخص على أداء عمل تنفيذاً لحكم قضائي.

المادة ١٩ - تضمن الدولة للمواطنين تكافؤ الفرص في العمل والأجر العادل

والمساواة في الأجور عن الأعمال المتساوية القيمة.

المادة ٢٠ - لكل مواطن الحق في التقدم لشغل الوظائف العامة في بلاده.

حرية التملك

المادة ٢١ - حق الملكية الخاصة مكفول لكل مواطن، ويحظر في جميع الأحوال تجريد المواطن من أمواله كلها أو بعضها بصورة تعسفية أو غير قانونية.

حرية العقيدة والفكر والرأي

المادة ٢٢ - حرية العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكل فرد.

المادة ٢٣ - للأفراد من كل دين الحق في ممارسة شعائرهم الدينية، كما لهم الحق في التعبير عن أفكارهم عن طريق العبارة أو الممارسة أو التعليم وبغير إخلال بحقوق الآخرين. ولا يجوز فرض أية قيود على حرية العقيدة والفكر والرأي إلا بما نص عليه القانون.

الحقوق الجماعية

المادة ٢٤ - للمواطنين حرية الاجتماع وحرية التجمع بصورة سلمية. ولا يجوز أن يفرض من القيود على ممارسة أي من هاتين الحريتين إلا ما تستوجبه دواعي الأمن القومي أو السلامة العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة ٢٥ - تكفل الجولة الحق في تشكيل النقابات والحق في الإضراب في الحدود التي ينص عليها القانون.

حق التعليم

المادة ٢٦ - محو الأمية التزام واجب، والتعليم حق لكل مواطن على أن يكون الابتدائي منه إلزامياً كحد أدني وبالمجان وأن يكون كل من التعليم الثانوي والجامعي ميسوراً للجميع.

الحقوق الثقافية والقومية

المادة ٢٧ - للمواطنين الحق في الحياة في مناخ فكري وثقافي يعتز بالقومية العربية، ويقدس حقوق الإنسان، ويرفض التفرقة العنصرية والدينية وغير ذلك من أنواع التفرقة، ويدعم التعاون الدولي وقضية السلام العالمي.

المادة ٢٨ - لكل فرد حق المشاركة في الحياة الثقافية وحق التمتع بالأعمال الأدبية والفنية وتوفير الفرص له لتنمية ملكاتهالفنية والفكرية والإبداعية.

المادة ٢٩ - لا يجوز حرمان الأقليات من حقها في التمتع بثقافتها أو اتباع تعاليم دياناتها.

في حماية الأسرة

المادة ٣٠ - أ - الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع وتتمتع بحمايته.

ب - تكفل الدولة للأسرة والأمومة والطفولة والشيخوخة رعاية متميزة وحماية خاصة.

في رعاية الشباب

المادة ٣١ - للشباب الحق في ان تتاح له أكبر فرصة التنمية البدنيه والعقلية. ع٧٣

في النظام الجزائي

المادة ٣٢ - لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني. ولا عقوبة على الأفعال السابقة لصدور ذلك النص. وينتفع المتهم بالقانون اللاحق إذا كان في صالحه.

المادة ٣٣ - المتهم بريء إلى أن تثبت إدانته بمحاكمة قانونية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

المادة ٣٤ - لا يجوز سجن إنسان على أساس عدم قدرته على الوفاء بدين أو أي التزام مدني.

المادة ٣٥ - لا تكون عقوبة الإعدام إلا في الجنايات البالغة الخطورة، ولكل محكوم عليه بالإعدم الحق في طلب العفو أو تخفيض العقوبة.

المادة ٣٦ - لا يجوز في جميع الأحوال الحكم بعقوبة الإعدام في جريمة سياسية.

المادة ٣٧ - لا يجوز تنفيذ حكم الإعدام فيمن يقل عمره عن ثمانية عشر عاماً أو في امرأة حالة حتى تضع حملها أو على أم مرضع إلا بعد انقضاء عامين على تاريخ الولادة.

المادة ٣٨ - يجب أن يعامل المحكوم عليهم بعقوبة سالبة للحرية معاملة إنسانية.

المادة ٣٩ - لا تجوز محاكمة شخص عن جرم واحد مرتين.

أحكام ختامية

المادة ٤٠ - يعرض مجلس جامعة الدول العربية هذه الاتفاقية على الدول الأعضاء في الجامعة للانضمام إليها.

المادة ٤١ - تصبح الاتفاقية نافذة بالنسبة لكل دولة اعتباراً من تاريخ إيداع تلك الدولة الأمانة العامة وثيقة انضمامها إليها. ويقوم الأمين العام بإخطار الدول الأعضاء بإيداع وثيقة الانضمام.

المادة ٤٢ - إنضمام إحدى الدول الأعضاء لهذه الاتفاقية يعني إتمامها للإجراءات الدستورية لجعل الاتفاقية جزءاً من تشريعها الداخلي.

٢ – مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي

مقدمة

في ديسمبر ١٩٨٥ قام المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية بتنظيم واستضافة مؤتمر علماء القانون العرب لبحث ومناقشة موضوع «العدالة الجنائية: تعليم – إصلاح – حقوق الإنسان».

وحضر المؤتمر ٧٦ شخصية عربية بارزة من ١٢ دولة ومن المناطق المحتلة بفلسطين. وفي ختام أعمال المؤتمر طالب المشاركون في هذا المؤتمر بالإجماع أن يقوم المعهد بتنظيم مؤتمر للخبراء العرب مهمته وضع مشروع ميثاق أو اتفاقية عربية لحقوق الإنسان، وفعلاً تم عقد هذا اللقاء استجابة لذلك الطلب، فقد قمت بتنظيم مؤتمر للخبراء للعمل على وضع هذا المشروع، وانعقد المؤتمر بالمعهد في الفترة من ٥ – ١٢ ديسمبر ١٩٨٦ وحضره ٦٤ شخصية عربية بارزة من ١٢ دولة عربية ومن المناطق المحتلة بفلسطين ومن داخل إسرائيل.

وقبل انعقاد المؤتمر أرسلت خطاباً خاصاً إلى جميع رؤساء الدول العربية إحاطتهم علماً بما تم بالنسبة لهذا المشروع طالباً تأييدهم له، وإني أسجل في هذا الخصوص وبكل امتنان واعتزاز ورود رسائل تأييد من كل من: جلالة الملك حسين عاهل الأردن، رئيس مجلس الوزراء السوداني السيد الصادق المهدي، السيد رئيس جمهورية سوريا حافظ الأسد، وزير التعليم المصري الدكتور فتحي سرور، ووزير العدل بجمهورية اليمن العربية السيد الجوبي. وقد اشتملت رسالة الرئيس الأسد والتي بُلغت على لسان نقيب المحامين السوريين على نبأ إطلاق سراح الثمانية محامين السوريين الذين كانوا معتقلين.

وقد خصص المؤتمر جلسات يومه الأول لاستعراض الوثائق المتعلقة بحقوق الانسان الصادرة عن الأمم المتحدة والمجلس الأوروبي، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والميثاق الإفريقي، ومشروع الاتفاقية العربية لحقوق الانسان لجامعة الدول العربية. وكانت هذه الوثائق وغيرها من وثائق أخرى متصلة بالموضوع معدة للعرض على المشاركين في المؤتمر ورهن طلبهم. كما تفضلت الأمم المتحدة مشكورة بتقديم نصوص باللغة العربية لبعض وثائقها، وقام المجلس الاوروبي بتقديم كتابين باللغتين الفرنسية والانجليزية يشملان نصوصاً مختلفة عن حقوق الإنسان وقد وزع على الحاضرين نص المشروع النهائي لاتفاقية عربية لحقوق الإنسان للجامعة العربية لعام ١٩٨٣ ، كما وزعت أجزاء من مشروع الميثاق الإسلامي لحقوق الإنسان، واسترشد الجميع بهذه الوثائق أثناء صياغة

المشروع.

وفي خلال الأيام الثلاثة التالية لأعمال المؤتمر تم تقسيم المشاركين فيه إلى خمس (٥) لجان: لجنة الحقوق الفردية، لجنة الحقوق المدنية والسياسية، لجنة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لجنة حقوق الشعب العربي، ولجنة إجراءات التنفيذ. وكان لكل لجنة رئيسان وثلاثة مقررين، وقد اختيرت لجنة الصياغة النهائية للمشروع وكانت مكونة من الدكتور عبد العظيم وزير الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة المنصورة والنقيب م. نور الدين حبال رئيس نقابة المحامين بسوريا والدكتور عصام نعمان المحامي اللبناني والدكتور منذر عنبتاوي من الأمم المتحدة.

وقد استمرت الجلسة الختامية يومين كاملين. وفي اليوم الأول قدمت كل لجنة النص المعدل الذي اقترحته ثم أعقب ذلك تقديم التعديلات المقترحة ومناقشتها، وقد كرس اليوم الثاني من الجلسة الختامية لعرض النص المعدل في قراءتين متتاليتين، وبعد إجراء مناقشة شاملة ومراجعة للمرة الثالثة قدم النص النهائي للتصويت عليه بعد القراءة الثالثة وتمت الموافقة بالاتفاق الإجماعي.

إن التآلف بين الأعضاء الذي كان سائداً وواضحاً خلال المناقشات قد دلت عليه الطريقة المثالية المنظمة في عملية المشاورات وفي احترام المشاركين في المؤتمر لوجهات النظر المضادة والمخالفة. مع العلم أن كل واحد من الحاضرين قد شارك في ناحية من نواحي صياغة المشروع، كما قدم كل منهم مقترحات وتعديلات لمواد المشروع، وبإيجاز كانت المناقشة مفتوحة شارك فيها الجميع بإقبال وعلى وجه العموم كانت ممارسة عملية ناجحة للديمقراطية النيابية.

وبعد ذلك قام الأستاذ صادق شعبان والأستاذ دالي جازي من جامعة تونس بترجمة مشروع الميثاق الى اللغة الفرنسية، كما ترجمه إلى الانجليزية الأستاذ د. فاروق مصطفى بجامعة شيكاغو وراجعه الدكتور منذر عنبتاوي بالأمم المتحدة، كذلك قام بإعداد التعليق على المشروع باللغتين العربية والفرنسية الدكتور عبد العظيم وزير الأستاذ بجامعة المنصورة وقام بمراجعته الأستاذ آوتنهوف والأستاذ كاريو من جامعة بوبفرنسا وقمت بترجمة التعليق إلى الانجليزية.

وإننا نقدم جزيل الشكر للسادة رؤساء ومقرري اللجان، كما نتوجه بالشكر خاصة للسادة أعضاء لجنة الصياغة النهائية للمشروع، ولا يفوتنا أن نشيد بصفة خاصة بجهود ومساعدات كل من الدكتور عنبتاوي والأستاذ الدكتور عبد العظيم بالشكر والتقدير إلى

الأمم المتحدة وإلى المجلس الأوروبي للمساعدات الفنية والمطبوعات التي قدمت للمؤتمر.

وبعد أن أتمت لجنة الخبراء عملها أعد النص النهائي الذي تقرر، وأرسلنا نسخة من المشروع النهائي إلى كل من رؤساء الدول العربية، ووزراء الخارجية، ووزراء العدل، وإلى الأمين العام لجامعة الدول العربية والأمين العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي. كما أرسلنا أيضاً نسخاً من هذا المشروع النهائي إلى أكثر من خمسمائة (٥٠٠) شخصية على صعيد العالم العربي. هذا وقد حدث بعد ذلك في الفترة من يناير حتى يوليو ١٩٨٧ أن كان مشروع الميثاق موضوع الكثير من مقالات الصحف والمجلات الصادرة في مصر والجزائر والمغرب وسوريا والكويت والمناطق المحتلة بفلسطين.

ولكن الأهم من ذلك كله هو قبول اتحاد المحامين العرب والذي يمثل أكثر من مائة ألف محام في العالم العربي كله لمشروع الميثاق وتأييدهم الكامل له، وذلك في مؤتمر الاتحاد المنعقد بالكويت في ابريل ١٩٨٧ .

إنه أمل هؤلاء القانونيين العرب الذين ساهموا في هذا المشروع الهام، كما أنه أمل اتحاد المحامين العرب أن تتبنى جميع الدول العربية هذا الميثاق.

ولأنه كان لي شرف القيام بمهمة تنظيم ورئاسة المؤتمر فإنه مما يزيدني شرفاً أن أقدم نص مشروع الميثاق والتعليق عليه، آملا أن يؤدي هذا الجهد إلى تنمية العدالة والديمقراطية في العالم العربي.

محمود شريف بسيوني
عميد المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية.
أمين عام المنظمة الدولية للقانون الجنائي
أستاذ القانون بجامعة دي بول
٩ ديسمبر ١٩٨٧.

مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب
في الوطن العربي
الديباجة

لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء المجتمع البشري من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

ونظراً لما يجمع بين أبناء الأمة العربية في كافة أقطارها من روابط قومية لا تنفصم

تتمثل في وحدة القيم والتراث والتاريخ والحضارة والمصالح والتي كرم الله أرضها بأن جعلها مهد الرسالات السماوية، وبحكم الآمال التي يتطلعون إليها من أجل استئناف المشاركة في بناء الحضارة الإنسانية وتقدمها، وحيث أن تجاهل الحقوق الجماعية للأمة العربية وحقوق الانسان في أراضيها قد أفضى إلى كوارث لا حصر لها بدءاً من احتلال فلسطين وإقامة كيان عنصري غريب فيها واقتلاع شعبها منها وانتهاء باستباحة الأرض العربية وكلها وإهداء مواردها البشرية والمادية وربط مقدراتها ومصيرها بقوى خارجة عنها وبالتالي عجزها عن مجابهة نموها واستقلالها وتحقيق أمانيها المشروعة.

ولما كان الخروج من هذا الواقع المفجع لا يكون إلا بالالتقاء على فهم مشترك لتلك الحقوق وعلى الوسائل اللازمة لضمان حمايتها في ظل مبدأ سيادة القانون إذا أريد للأمة العربية ألا تضطر آخر الأمر إلى القيام بالتمرد على الطغيان والاضطهاد.

وتأكيداً لإيمانهم بمبادىء الأمم المتحدة وشرعة حقوق الإنسان الدولية فإن عدداً من خبراء الأمة العربية من أهل الفكر والقانون الملتزمين بقضاياها والحريصين على مستقبلها ومصيرها المجتمعين في مدينة سيراكوزا بإيطاليا في الفترة من ٥ إلى ١٢ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٦ بدعوة من المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية يعلنون المشروع الآتي لميثاق عربي لحقوق الإنسان والشعب ويتوجهون إلى أبناء الأمة العربية في أقطارها كافة لتبنية كمثل أعلى تبلغه وأن يجعلوا منه بداية للمشروع القومي للنهوض بها من عثرتها.

كما يتوجهون إلى الأقطار العربية منفردة ومجتمعة وإلى هيئاتها المشتركة وفي مقدمتها جامعة الدول العربية لدراسته وصولاً إلى الأخذ به وتطبيقه.

الباب الأول

حقوق الإنسان وحرياته الأساسية

المادة (١)

لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصية القانونية.

المادة (٢)

١ - الحق في الحياة مصون يحميه القانون.

٢ - لا توقع عقوبة الإعدام إلا على أشد الجرائم خطورة، ولا يجوز أن يحكم بالإعدام في الجرائم السياسية، ما لم تقترن بجناية قتل أو الشروع فيه.

٣ - لا يصدر الحكم بالإعدام إلا من محكمة قضائية، وللمحكوم عليه حق الطعن

أمام جهة قضائية أعلى، وله حق طلب العفو أو طلب إبدال العقوبة.

المادة (٣)

١ - لكل إنسان الحق في سلامة شخصه.

٢ - يحظر تعذيب الإنسان أو إيذاؤه بدنياً أو نفسياً أو معاملته معاملةً غير إنسانية أو إخضاعه لعقوبة قاسية أو مهينة أو مُحطة بالكرامة. وتعتبر هذه الأفعال أو الإسهام فيها جريمة يعاقب عليها القانون ولا تسقط بالتقادم.

٣ - يحظر إجراء التجارب العلمية أو الطبية على أحد إلا برضائه وبقصد العلاج.

المادة (٤)

١ - لكل إنسان الحق في الحرية وفي الأمن على شخصه وفي نشدان السعادة، ولا يجوز المساس بهذا الحق إلا في الحالات وطبقاً للاجراءات المنصوص عليها في القانون.

٢ - لا يجوز القبض على إنسان أو توقيفه أو احتجازه بغير سند من القانون. وله منذ اتخاذ هذا الإجراء ضده حق الاستعانة بمحام ويجب تقديمه إلى الجهة القضائية المختصة فوراً.

٣ - لكل إنسان قبض عليه أو جرى توقيفه أو احتجازه بغير سند من القانون الحق في التعويض.

المادة (٥)

١ - لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون ولا عقاب إلا على الأفعال التالية لصوره.

٢ - المتهم برىء حتى تثبت إدانته بحكم قضائي صادر من محكمة مختصة.

٣ - تتوفر للمتهم جميع الضمانات اللازمة للدفاع عن نفسه بشخصه أو بواسطة محام يختاره في محاكمة علنية، وتزويدة المحكمة بمحام يدافع عنه بدون أجر في حال عجزه عن دفع أتعابه.

المادة (٦)

١ - يعامل المحبوسون معاملة إنسانية تحفظ كرامتهم.

٢ - يراعي في تنفيذ الجزاءات الالتزام بمجموعة قواعد الحد الأُدني لمعاملة السجناء التي اعتمدتها الأمم المتحدة.

٣ - يراعي في الجزاءات الموقعة على الأحداث، وكذلك في تنفيذها، ما يحقق إصلاحهم وتهذيبهم وتأهيليهم.

المادة (٧)

لا يجوز حبس إنسان ثبت عجزه عن الوفاء بالتزام مدني.

المادة (٨)

١ - لكل إنسان الحق في التنقل داخل بلده، وله الحرية في اختيار مكان إقامته.

٢ - لكل إنسان من مواطني الأقطار العربية أو من أصل عربي الحق في مغادرة بلده والدخول إلى أي قطر عربي آخر والعودة إليه.

٣ - لا يجوز إبعاد المواطن عن وطنه.

المادة (٩)

١ - حرية العقيدة والفكر مكفولة للجميع.

٢ - لكل إنسان الحق في إظهار دينه أو عقيدته بممارسة شعائره الدينية والتعبد والتعليم بمفرده أو مع جماعة وذلك دون إخلال بحقوق الأخرين وحرياتهم. ولا يجوز فرض أية قيود على هذا الحق إلا بموجب قانون وفي أضيق الحدود.

المادة (١٠)

١ - لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتعبير عنه ويشمل هذا الحق حريته في البحث والحصول على المعلومات والافكار وتلقيها ونقلها ونشرها بجميع الوسائل دون تقيد بالحدود الجغرافية.

٢ - لا يجوز وضع قيود على ممارسة هذه الحقوق إلا بموجب القانون وفي أضيق الحدود وبخاصة من أجل احترام حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة (١١)

١ - الناس متساوون أمام القانون، ولا تمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو الميلاد أو الجنسية أو اللغة أو الدين أو الرأي.

٢ - الناس متساوون أمام القضاء، وتكفل الدولة استقلال القضاء وحياده.

٣ - تكفل الدولة استقلال مهنة المحاماة.

المادة (١٢)

للحياة الخاصة لكل إنسان حرمة، وتشمل هذه الحياة الخاصة خصوصيات الأسرة وحرمة المسكن وسرية الملاسلات وغيرها من سبل المخابرة الخاصة، ولا يجوز المساس بها إلا في حدود القانون.

المادة (١٣)

الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع وتتمتع بحماية الدولة ورعايتها.

المادة (١٤)

لكلإنسان الحق في تكوين أسرة، وينعقد الزواج برضا الرجل والمرأة وإرادتهما الحرة.

المادة (١٥)

تكفل الدولة الرعاية للأمومة والطفولة.

المادة (١٦)

ترعى الدول القُصَّر صحياً ونفسياً، وتحميهم من الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي.

المادة (١٧)

لكل إنسان الحق في أن يتمتع برعاية اجتماعية وصحية بدنية ونفسية تضمنها الدولة في حدود إمكاناتها. وعلى الدولة أن توفر للمواطنين الوقاية اللازمة من الأمراض الوبائية والمستوطنة والمهنية.

المادة (١٨)

لكل إنسان الحق في أن يعيش في بيئة ملائمة خالية من التلوث.

المادة (١٩)

توفر الدولة فرص التنمية البدنية والعقلية للشباب بمختلف الوسائل المتاحة.

المادة (٢٠)

ترعى الدولة المسنين وتضمن لهم حياة كريمة.

المادة (٢١)

ترعى الدولة المعوقين رعاية خاصة تبعاً لحاجاتهم وقدراتهم الجسدية والذهنية.

المادة (٢٢)

لكل إنسان الحق في الضمان الاجتماعي، بما في ذلك تعويض المجني عليهم في حالة إعساء الجاني.

المادة (٢٣)

لكل إنسان الحق في مستوى معيشي لائق يشبع حاجاته الأساسية هو وأسرته خاصة الغذاء والكساء والمسكن.

المادة (٢٤)

تكفل الدولة التوزيع العادل للدخل القومي بين المواطنين.

المادة (٢٥)

لكل مواطن الحق في عمل يختاره بحرية في قطره أو في أي قطر عربي آخر.

المادة (٢٦)

لكل إنسان الحق في التمتع بشروط عمل عادلة دون تمييز بما يضمن له أجراً مناسباً في ظروف عمل تتوافر فيها السلامة والصحة مع تحديد معقول لساعات العمل والاجاءات إفساح فرص الترقي.

المادة (٢٧)

للمواطنين الحق في تكوين النقابات العمالية والمهنية لحماية حقوقهم الاجتماعية والاقتصادية والدفاع عن مصالحهم المشتركة. كما تكفل حرية الانضمام إليها. وللنقابات الحق في تكوين اتحادات قومية.

المادة (٢٨)

للنقابات والاتحادات حرية العمل وممارسة نشاطها المشروع دون قيد يحد من هذه الحرية إلا بالقدر الذي يتطلبه النظام العام وطبيعة التنظيم النقابي وحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة (٢٩)

تكفل الدولة الحق في الإضراب في الحدود التي ينص عليها القانون.

المادة (٣٠)

تحمي الدولة الملكية الخاصة. ولا يجوز المساس بهذا الحق تعسفاً ودون تعويض عادل.

المادة (٣١)

لكل إنسان حق في التعليم، ويكون التعليم إلزامياً حتى نهاية المرحلة الأساسية. وعلى الدولة أن تتيح التعليم للجميع في المراحل الأخرى بما فيها التعليم الفني والمهني.

المادة (٣٢)

يكفون التعلم مجانياً في جميع المراحل في المدارس والمعاهد والجامعات الحكومية.

المادة (٣٣)

لكل إنسان الحق في العيش في مناخ فكري حر، والمشاركة في الحياة الثقافية، وتنمية

مواهبه الفكرية والإبداعيه والتمتع بثمار التقدم العلمي والفني، وحماية حقوقه المعنوية والمادية الناجمة عن أي أثر علمي أو فني أو أدبي من إنتاجه.

المادة (٣٤)

يهدف التعليم والثقافة إلى إنماء الشخصية الإنسانية وترسيخ الإيمان بالوحدة العربية وتأكيد القيم الروحية والدينينة، وتوطيد احترام الحقوق والحريات الأساسية للإنسان والجماعات.

المادة (٣٥)

للجماعات الوطنية التي تستشعر روابط عرقية أو ثقافية تجمع افرادها الحق في الحفاظ على ثقافتها الخاصة والتمتع بها واستخدام لغتها بين أفرادها.

المادة (٣٦)

لكل مواطن الحق في الجنسية، وله الحق في تغييرها والاحتفاظ بها مع أي جنسية عربية أخرى، كما له الحق في نقلها إلى أبنائه دون تمييز في ذلك بين الرجل والمرأة.

المادة (٣٧)

لكل فرد حرية التجمع وحرية الاجتماع بطريقة سلمية ولا يجوز وضع قيود على ممارسة هاتين الحريتين إلا تلك التي تفرض بقانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي يرعى الحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق وضمانها نصاً وروحاً.

المادة (٣٨)

١ - لكل مواطن الحق في حرية تكوين جمعيات مع آخرين بما في ذلك الأحزاب السياسية والجمعيات ولانضمام إليها من أجل حماية المصالح المشتركة، ولهذه الجمعيات حق ممارسة نشاطها بحرية في كافة الاقطار العربية.

٢ - لا يجوز وضع قيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي تفرض بقانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي يرعى الحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق وضماناتها نصاً وروحاً.

المادة (٣٩)

لكل مواطن الحق في أن تتاح له فرصة التمتع بالحقوق التالية:

١ - أن يشارك في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.

٢ - أن ينتخب وأن يُنتخب في انتخابات نزيه تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

وبوجه خاص ما تمارسه الاحتكارات والتكتلات الدولية والقضاء على جميع أشكال التبعية الاقتصادية.

٣ - للشعب العربي كافة الحقوق على ثرواته وموارده الطبيعية وله حرية ممارسة جميع التصرفات بشأنها بما يحقق مصالحة الخاصة دون ما إخلال بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعلى القانون الدولي.

٤ - للشعب العربي الحق في حياة كريمة وفي ضمان أمنه الغذائي.

المادة (٤٥)

للشعب العربي في جميع أقطاره حق طبيعي في الوحدة والعمل في سبيلها بالوسائل المشروعة كافة.

المادة (٤٦)

للشعب العربي الحق في مقاومة احتلال أي جزء من وطنه بجميع الوسائل المشروعة بما في ذلك الكفاح المسلح وفي المشاركة في الدفاع عن أي جزء من الوطن العربي يتعرض لعدوان أجنبي.

المادة (٤٧)

لا يجوز اللجوء إلى القوة لحل المنازعات بين الأقطار العربية. ولأبناء العشب العربي، لأسباب ضميرية أو قومية، حق الامتناع عن المشاركة في القتال ضد أي قطر عربي.

المادة (٤٨)

لأبناء الشعب العربي حق التطوع لمساعدة الشعوب الخاضعة للاستعمار أو الاحتلال أو التمييز العنصري بكافة الوسائل.

المادة (٤٩)

للشعب العربي حق التمتع بالسلم والأمن وفقاً لمبدأ التضامن والعلاقات الودية اللذين أقرهما ميثاق الأمم المتحدة والمواثيق الدولية الأخرى.

الباب الثالث

إجراءات ضمان حماية حقوق الإنسان

الفصل الأول

اللجنة العربية لحقوق الإنسان

المادة (٥٠)

تنشأ لجنة عربية لحقوق الإنسان وفقاً للقواعد التالية:

١ - تضطلع اللجنة العربية لحقوق الإنسان بالمهام المنصوص عليها في هذا الميثاق، وتتألف من أحد عشر خبيراً يتمتعون بصفات خلقية عالية ومشهود لهم بالكفاءة في ميدان الدفاع عن حقوق الانسان ويعملون بصفتهم الشخصية.

٢ - لكل طرف الحق في ترشيح شخصين ممن تتوفر فيهم المواصفات المذكورة في الفقرة السابقة، على أن يكون أحدهما من غير جنسية هذا الطرف. كما تتولى نقابات المحامين في كل قطر ترشيح شخص ثالث لهذه الغاية.

٣ - يقوم ممثلو الأطراف بانتخاب أعضاء اللجنة بطريق الاقتراع السري في اجتماع يعقد لهذه الغاية، وذلك من بين قائمة تتضمن أسماء كافة الأشخاص الذين تم ترشيحهم طبقاً للفقرة السابقة، على أن لا تشتمل اللجنة على أكثر من عضو واخد من جنسية واحدة.

المادة (٥١)

١ - تكون مدة العضوية أربع سنوات قابلة للتجديد، وعند انتخاب أعضاء اللجنة لأول مرة تكون مدة العضوية سنتين فقط لخمسة منهم يتم اختيارهم بطريق القرعة.

٢ - يقوم كل عضو من أعضاء اللجنة قبل توليه منصبه بالتعهد رسمياً في جلسة علنية بالقيام بمهامة بكل تجرد ونزاهة.

المادة (٥٣)

تختص اللجنة بما يلي:

١ - العمل على تعزيز حقوق الإنسان والشعب العربي وتعميق الوعي بها لدى الجماهير وذلك من خلال تجميع ونشر الوثائق والدراسات والأبحاث وتنظيم الندوات والمؤتمرات، وإعلانها بكافة وسائل الإعلام، وكذل تشجيع المؤسسات الوطنية العاملة في هذا المجال والتعاون مع الهيئات الدولية والاقليمية الأخرى لتحقيق غاياتها.

٣ - النظر في التقارير الدورية التي ترفعها الأطراف وتتضمن الإجراءات التي اتخذتها من أجلإعمال النصوص الواردة في هذا الميثاق.

٣ - النظر في الادعاءات التي يقدمها أي طرف بأن طرفاً آخر لا يفي بالالتزامات التي ينص عليها هذا الميثاق.

٤ - النظر في الشكاوي التي يقدمها الأفراد أو الأشخاص المعنويين المنتمين لأي طرف عربي أو الخاضعين لولاياته حول انتهاكات حقوقهم المنصوص عليها في هذا الميثاق من جانب أي طرف في هذا الميثاق، وذلك إذا تعذر حصول الطرف المتظلم على حقه إما

بسبب استنفاد طرق الطعن الداخلية أو غيابها أو عجزه عن اللجوء إليها أو تأخر البت في موضوعها لفترة غير معقولة.

٥ - النظر في أي انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان من جانب أي طرف وذلك بناء على طلب عضوين على الأقل من أعضائها.

المادة (٥٤)

في جميع الحالات السابقة، للجنة اتخاذ ما تراه مناسباً من تعليقات وتوصيات تخطر بها الأطراف المعنية وتقوم بنشرها خلال المدة التي تحددها اللائحة الداخلية.

الفصل الثاني
المحكمة العربية لحقوق الإنسان

المادة (٥٥)

تنشأ بموجب هذا الميثاق محكمة تُسمى «المحكمة العربية لحقوق الإنسان» وتعمل وفقاً لاحكام هذا الميثاق ونظامها الأساسي واللوائح الداخلية الصادرة بموجبه.

المادة (٥٦)

١ - تتكون المحكمة من سبعة من القضاة ينتخبهم ممثلوا الأطراف في الميثاق من بين الأشخاص المرشحين لهذه الغاية.

٢ - يرشح كل طرف لعضوية المحكمة شخصين وترشح نقابات المحامين فيه شخصاً ثالثاً على أن يكونوا جميعاً من القانونيين البارزين.

٣ - يقوم ممثلو الأطراف بانتخاب أعضاء المحكمة من بين المرشحين بطريق الاقتراع السري في اجتماع يعقد لهذه الغاية على أن لا يكون من بينهم أكثر من عضو عن طرف واحد.

المادة (٥٧)

تكون مدة العضوية في المحكمة ست سنوات قابلة للتجديد، وعند انتخاب القضاة لأول مرة يكون اختيار ثلاثة منهم لمدة ثلاث سنوات بطريق القرعة.

المادة (٥٨)

تختص المحكمة بما يلي:

١ - النظر في الدعاوي التي يرفعها طرف ضد طرف آخر بعد مضي مدة على تقديم ادعائه إلى اللجنة وفقاً لما تقرره اللائحة الداخلية إذا لم تصل اللجنة إلى حل يرتضيه ذلك الطرف.

٢ – النظر في شكاوي الاشخاص التي تحيلها إليها اللجنة بسبب عدم تمكنها من الوصول إلى حل بشأنها، ولكل طرف توكيل من ينوب عنه أمام المحكمة.

٣ – تقديم الآراء الاستشارية بخصوص تفسير الميثاق وتحديد التزامات الأطراف بناء على طلب الأطراف والهيئات التي يؤذن لها بذلك وفقاً للائحة الداخلية.

٤ – تقوم المحكمة بنشر تقرير سنوي عن أنشطتها.

المادة (٥٩)

تكون للقرارات الصادرة عن المحكمة قوة النفاذ التي تتمتع بها الأحكام النهائية الصادرة من المحاكم الوطنية في بلاد الاطراف.

المادة (٦٠)

تكون جلسات المحكمة علنية ما لت تقرر خلاف ذلك وفقاً للوائحها الداخلية.

المادة (٦١)

تُبينُ اللوائح الداخلية للمحكمة النظام الداخلي لعملها.

الباب الرابع
أحكام ختامية

المادة (٦٢)

١ – تتعهد أطراف هذا الميثاق باحترام الحقوق المعترف بها فيه وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسياً أو غير سياسي أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب أو غير ذلك من الأسباب.

٢ – كما تتعهد تلك الأطراف، إذا كانت تدابيرها التشريعية أو غير التشريعية القائمة لا تكفل فعلاً إعمال الحقوق المعترف بها في هذا الميثاق، بأن تتخذ، طبقاً لإجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا الميثاق، ما يكون ضرورياً لهذا الاعمال من تدابير تشريعية أو غير تشريعية.

٣ – تتعهد الأطراف كذلك بأن تتخذ، بمفردها وعن طريق المساعدة والتعاون فيما بينها، ولا سيما على الصعيدين الاقتصادي والفني، وبأقصى ما تسمح به مواردها المتاحة، ما يلزم من خطوات لضمان لتمتع الفعلي بالحقوق المعترف بها في هذا الميثاق.

٤ – تتعهد أطراف هذا الميثاق بأن تكفل سبيلاً فعالاً للتظلم لأي شخص انتهكت حقوقه أو حرياته المعترف بها فيه حتى لو صدر الانتهاك عن أشخاص يتصرفون بصفتهم

الرسمية. كما تكفل لكل متظلم على هذا النحو أن تبت في الحقوق التي يدعي انتهاكها سلطة قضائية أو إدارية أو تشريعية مختصة وبأن تنمي إمكانات التظلم القضائي، وتكفل الأطراف كذلك قيام السلطة المختصة فيها بتنفيذ الأحكام الصادرة لمصلحة المتظلمين.

المادة (٦٣)

١ - هذا الميثاق متاح لتوقيع الأقطار العربية كافة. ولكل قطر عربي وكذلك الهيئات العربية الحكومية المشتركة ذات الاختصاص ولا سيما جامعة الدول العربية أخذ مبادرة الدعوة لاجتماع بين الاقطار العربية كلها لمناقشة هذا الميثاق والتوقيع عليه.

٢ - يبدأ نفاذ هذا الميثاق بانقضاء ثلاثة أشهر على تاريخ إيداع صك الانضمام أو التصديق الثالث لدى الجهة الداعية. ويبدأ نفاذ هذا الميثاق بالنسبة لأي قطر آخر ينضم إليه أو يصدق عليه بعد ثلاثة أشهر من إيداع صك الانضمام أو التصديق. وفيما يتعلق بتكوين اللجنة والمحكمة، يصبح هذا الميثاق نافذاً بعد ثلاثة أشهر من إيداع وثيقة الانضمام أو التصديق الحادية عشرة.

المادة (٦٤)

تضع أطراف هذا الميثاق النظام الأساسي للمحكمة وتتخذ التدابير اللازمة لتشكيل كل من المحكمة واللجنة طبقاً لنصوص هذا الميثاق.

المادة (٦٥)

تُقرر أطراف هذا الميثاق ميزانية كل من اللجنة والمحكمة والخدمات الإدارية والفنية اللازمة لحسن سير العمل فيهما والمكافآت الواجبة لأعضاء الأجهزة المذكورة.

اسماء الدول المرتبطة بقوانين ومعاهدات دولية عامة
١٩٨٤

اسم الدولة	المعاهدة الامريكية	الميثاق الاوروبي	المعاهدة الاوروبية	المعاهدة الاقتصادية والاجتماعية وحقوق الانسان	معاهدة الحقوق السياسة والمدنية	ميثاق الامم المتحدة
الاتحاد السوفياتي				×	×	×
اثيوبيا						×
الارجنتين						×
الاردن				×	×	×
اسبانيا		×	×	×	×	×
اسرائيل						×
استراليا				×	×	×
افغانستان				×	×	×
جمهورية افريقيا الوسطى				×	×	×
الاكوادور	×			×	×	×
الامارات العربية						×
المانيا الاتحادية		×	×	×	×	×
المانيا الديموقراطية				×	×	×
اندونيسيا						×
اوروغواي				×	×	×
أوغنده						×
ايران				×	×	×
ايرلندا		×	×			×
ايسلندا		×	×	×	×	×
البانيا						×
انغولا						×
اوكرانيا				×	×	×
ايطاليا		×	×	×	×	×
انتغواربرابودا						×
باربادوس				×	×	×
باكستان						×
بيواغينيا الجديدة						×
البحرين						×
برازيل						×
البرتغال			×	×	×	×
بلجيكا			×	×	×	×
بليز						×
بنما	×			×	×	×
بنين						×

البهاما						x
بوتان						x
بوتسوان						x
بورما						x
بوروندي						x
بولونيا				x	x	x
بوليفيا	x			x	x	x
بيرو	x			x	x	x
باراغوي						x
بايلوزوشيا				x	x	x
بلغاريا				x	x	x
بنغلادش						x
تشيكوسلوفاكيا				x	x	x
تـايلـنـد						x
توغو						x
ترينيداد وتوباغو				x	x	x
تونس				x	x	x
تركيا			x			x
تنزانيا				x	x	x
تشاد						x
تشيلي				x	x	x
جيبوتي						x
جامبيا				x	x	x
جمايكا	x			x	x	x
جزر سالمن				x		x
جنوب افريقيا						x
الجزائر						x
دومينيكا						x
الدومينيكان	x			x	x	x
الدنمارك		x	x	x	x	x
رومانيا				x	x	x
رواندا				x	x	x
زائير				x	x	x
زامبيا						x
زمبابوي						x
سانت كريستوفر ونيفنس						x
سانت اوشيا						x
سانت فينس وجرينادنيز				x	x	x
ساموا						x
ساو تومي وبرنيسيب						x
سيشل						x
سير اليون						x
سنغافورة						x

سريلانكا						X
سورينام				X	X	X
سوازيلاند				X	X	X
سوريا						X
سويسرا				X	X	X
السويد			X			
السودان		X	X	X	X	X
السنغال						X
السلفادور	X			X	X	X
المملكة العربية السعودية						X
ساحل العاج						X
الصومال						X
الصين						X
العراق				X	X	X
عمـان						X
غينيا الاستوائية						X
غانا						X
غرينادا	X					X
غواتيمالا	X					X
غينيا				X	X	X
غينيا - بيسار						X
غويانا				X	X	X
فيجي						X
فنلندا				X	X	X
فرنسا		X	X	X	X	X
الفلبين				X		X
فولتا العليا						X
فنزويلا	X			X	X	X
فيتنام				X	X	X
قبرص		X	X	X	X	X
قطر						X
كمبوديا						X
كينيا				X	X	X
كوريا الديموقراطية				X	X	
الكويت						X
الكاميرون						X
كندا				X	X	X
كيب فيردي						X
كولومبيا	X			X	X	X
كورموروس						X
كونغو				X	X	X
كوستاريكو	X			X	X	X
كوبا						X

جمهورية لاوي						X
لبنان				X	X	X
ليسوتو						X
ليبيريا						X
الجماهيرية العربية الليبية				X	X	X
ليختشتاين			X			
لكسمبورغ			X	X	X	X
مصر				X	X	X
مدغشقر				X	X	X
ملاوي						X
ماليزيا						X
مالديف						X
مالي				X	X	X
مالطا			X			X
موريتانيا						X
موريشيوس				X	X	X
المكسيك	X			X	X	X
مونغوليا				X	X	X
المغرب				X	X	X
موزمبيق						X
المملكة المتحدة		X	X	X	X	X
نيبال						X
نيكاراغوا	X			X	X	X
النيجر						X
نيجيريا						X
النرويج		X	X	X	X	X
النمسا		X	X	X	X	X
هايتي	X					X
هندوراس	X			X		X
هنغاريا				X	X	X
هولندا		X	X	X	X	X
الهند				X	X	X
الولايات المتحدة						X
اليمن الديمقراطي						X
اليمن						X
يوغسلافيا				X	X	X

Source, Paul Sieghart, The Lawful Rights of Mankind: An Introduction to the International Legal Code of Human Rights (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 241-244.

قائمة المراجع باللغة العربية

القرآن الكريم

ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٢

ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار الحياة، بلا تاريخ.

ابن هشام، السيرة. القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٠

ابو يوسف. الخراج، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩ .

اسماعيل، محمود. الحركات السرية في الإسلام. بيروت: دار القلم، ١٩٧٣

أفلاطون. الجمهورية، ترجمة حنا خباز، بيروت: القلم، بلا تاريخ.

أفلاطون. القوانين. ترجمة محمد حسن ظاظا، القاهرة: مطابع الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦

أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٣٩ .

الترمانيني، عبد السلام. الرق: ماضيه وحاضره. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٩ .

توما، أميل. الحركات الإجتماعية في الإسلام، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠ .

توما، أميل. العملية الثورية في الإسلام. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١ .

توبيني، أرنولد. تاريخ البشرية. ترجمة نقولا زيادة. بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٥ .

حسين، طه. في الأدب الجاهلي. القاهرة: ١٩٥٨ .

حمودة، محمد. الفكر السياسي عند المعتزلة، الفكر العربي، تشرين أول، ١٩٨١ . عدد ٢ ، السنة الثالثة.

حوراني، البيروت. الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨-١٩٣٩ ، ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، ١٩٧٧ .

خدودي، مجيد. الحرب والسلم في شرعة الإسلام. بيروت: الدار المتحـدة للنشر، ١٩٧٣ .

دارون، تشارلز. أصل الأنواع. ترجمة اسماعيل مظهر. بيروت: مكتبة النهضة، بلا تاريخ.

دي بور، ت.ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أو ريده. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦ .

ديكارت، رينيه. التأملات، ترجمة الى العربية عثمان أمين. القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٦٢ .
رايلي، كافن. الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٥ .ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي. مراجعة فؤاد زكريا.
شمس الدين، محمد مهدي. بين الجاهلية والإسلام. بيروت:١٩٧٥ .
شمس الدين، محمد مهدي. العلمانية، بيروت:١٩٨٠ .
صالح، أحمد عباس. اليمين واليسار في الإسلام. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ .
الصالح، صبحي. النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠ .
ظاهر، أحمد. التنشئة الإجتماعية والسياسية في العالم العربي. الزرقاء: دار المنار، ١٩٨٥ .
عبد الرزاق، علي. الإجماع في الشريعة الإسلامية. القاهرة: ١٩٤٧ .
العظيم، صادق جلال. نقد التفكير الديني. بيروت: دار الطليعة، .١٩٦٩
العظيم، صادق جلال. النقد الذاتي بعد الهزيمة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨ .
علبي، أحمد. ثورة العبيد في الإسلام. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥ .
عودة، عبد القادر. الإسلام والسياسية. القاهرة: ١٩٥١ .
عيناني، محمد. النضال المسلح في الإسلام. بيروت: دار العودة.
الغزالي، أبو حامد. أحياء علوم الدين. القاهرة: مطبعة الحلبي، بلا تاريخ.
الغزالي، محمد. حقيقة القومية العربية. القاهرة: ١٩٦١ .
الغزالي، محمد. مع الله. القاهرة: ١٩٥٩ .
غلبي، أحمد. ثورة العبيد في الإسلام. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥ .
غليون، برهان. «السياسة والأخلاق». الفكر العربي. السنة الثالثة، سبتمبر، ١٩٨١ .
الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت: ١٩٥٩ .
القاسمي، ظافر. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي. بيروت: دار النقاش، ١٩٨٢ .

قطب، سيد. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، ١٩٥٧ .
قطب، سيد. معالم على الطريق. القاهرة: ١٩٦٣ .
كارتر، جيمي. من خطاب له في ٢٥ مارس ١٩٧٧ .
الكتاب المقدس: كتب العهد القديم والعهد الجديد. بيروت: جمعيات الكتاب المقدس في الشرق الأدنى، ١٩٧١ .
محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨ .
محمود، زكي نجيب مجتمع جديد أو الهاوية. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩ .
ممفورد، لويس. المدينة عبرالتاريخ. ترجمة ابراهيم نصحي. القاهرة: الأنجلو، بلا تاريخ.
المودودي، أبو الأعلى. الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة. تعريب خليل أحمد الحامدي بيروت: دار القلم.
المودودي، أبو الأعلى. الإسلام والمدينة الحديثة. بيروت: ١٩٧٨ .
الندوي، أبو الحسن. ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين؟ بيروت:١٩٥٠ .
هوميروس. الأليإذه. ترجمة عنبر سلام الخالدي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤ .
يكن، فتحي. ماذا يعني إنتمائي للإسلام. بيروت:١٩٧٧ .
يكن، فتحي. المسألة اللبنانية. بيروت: ١٩٧٩ .

BIBLIOGRAPHY

Abrnham, Henry. Freedom and the Court: Civil Rights and liberties in the United states. 4th edition. New York; Oxford University Press, 1982. First printing 1967.

Amnesty International. Amnesty International Report London: A I publication, 1985 .

Amnesty international. Amnesty International Report 1980 . London: A I Publications, 1980 .

Amnesty International.Torture in the Eighties. London: AI Publications, 1984.

Andrews, John (ed.), Human Rights in Criminal Procedure: A comparative Study. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. (ed.).

Augustine, St. The city of God Against the Pagons. Introduced to English by Willam M. Green. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

Bassiouni, Cherif, (ed.), The Islamic Criminal Justic System, New York: Oceana Publication, 1982.

Bowett, D.W. The Law of International Institutions. London: Steven and Sons, 1982. 4th edition. First Printing 1964.

Brownlie, Ian, (ed.), Basic Documents on Human Rights. Oxford: Clarendon Press, 1985. First Printing 1971.

Buchheit, lee. Secessions:The Legitimacy of Self Determination. New Haven: Yale University Press, 1978.

Burgethal, T. Morris, R. and Shelton. D. Protection of Human Rights in the Americas: Sellected Problems. Strasbourg: International Institute of Human Rights, 1986.

Burke, Edmund. "Reflections on the French Revolution," In The Works of Edmund Burke. London, 1933.

Cary, M. A History of the Greek World: 323-146 B.C.London: Methuen, 1978. First published 1932.

Cary, M. and Haarhoff, T. Life and Though in the Greek and Roman World. New York: Barnes and Noble, 1961.

Cassese, Antonio. UN Law: Fundamental Rights. The Netherlands: Sijthoff and Noordhoff, 1979.

Claude, Inis. National Minorities: An International Problem. New York: Greenwood Press, 1969.

Constitution of the ILO and Standing Order of ILO. Geneva: ILO Office, 1985.

Cranston, Maurice. "What are Human Rights," In Laqueur and Rubin, The Human Rights Reader. New York: American Library, 1979, Council of Europe. Human Rights In International Law. Strabourg: Council of Europ Publication, 1985.

Darwin, Charles, The Descent of Man. New York: R. West, 1902.

The Declaration of Independence of the United States of America.

Durant, Will. The Life of Greece. New York: Simon and Schuster, 1966.

Aristotle. "On the Movement of Animals," "On the Soul," and "Politics" In the Complete Works of Aristotle. Edited by Janathan Barnes. Princetion: Princeton University Press, 1984.

The Encyclopedia of Great Ideas.

Espiell, Hector Gros. "The Organization of the American States." In Karel Vasak, (General editor), The International Dimenstion of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.

Esposito, John. Women In Muslim Daily Laws. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.

Forsythe, David. Human Rights and World politics. Lincoln University of Nebraska Press, 1984, First Printing 1981.

Gastil, Raymound, Freedom in the World: Political Rights and Civil Liberties 1984-1985. Westport:Greenwood Press, 1985.

Gewirth, Alan. Human Rights. Chicago: Chicago University Press, 1982.

Ghali, Boutros. "The Arab Leauge," In Vasak, (G.E.) The International Dimensions of Human Rights. Westport: Green-wood Press,1982.

Goodwin-Gill, Guys. The Refugee in International Law. New York: Oxford Univeristy press, 1983.

Gormley, Paul. Human Rights and Enviornment: The need for International Cooperation. Leyden: A.W. Sijthoff, 1976.

Hamilton, et. al. The Federalist Papers. Indexed by Clinton Rossiter, New York: New American Library. 1961.

Hassan, Farooq. The Concept of State and Law in Islam. Boston: University Press of America, 1981.

Hannum, Hurst, (ed.) Guide to International Human Rights Practice. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1984.

Hegel, George. The Phenomenology of the Mind. Translated into English by J.B.Baillie. New York: Harper Book, 1967.

Hegel, George. Philosophy of Right. Translated into English by T.M.Knox. London: Oxford University Press, 1974.

Heilbroner, Robert. The Worldly Philosophers. New York: Simon and Schuster, 1966.

Henkin, Louis, (ed.) The International Bill of Rights. New York: Colombia University Press, 1981 .

Hevener, Natalie Kaufman. International Bill of Rights. New York: Colombia University Press, 1981.

Hevener, Natalie Kaufman. International Law and The Status of Women. Boulder: Westview Press, 1983.

Hobbes, Thomas. Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticalle and Civil. Edited with an Introduction by C.B. Macpherson. London: Penguin Books, 1968,

Humphrey, John. Human Rights and the United Nations:A Great Adventure. New York: Transnational Publishers, 1984.

Hume, David. Treatise of Human Nature. London: Dents, 1951. First Published 1911.

International Labor Organization, Application of ILO Standards. Geneva: ILO publications, 1980.

ILO. Freedom of Association . Geneva: ILO, 1985. First Pubished 1972.

ILO. International Labor Conventions and Recommendation 1919-1981 Geneva: ILO Office, 1985. First Published 1982.

International Commission of Jurists, (ICJ).Development, Human Rights and Rule of Law. Report of a Conference held in the Hague on 27th April-Ist May, 1981. New York: Pergamon, 1981.

Jones, Augustus. Law, Bureaucracy and Politics: The Implementation of Title VI of the Civil Rights Act of 1964. New York: University Press of America, 1982.

Kant, Immanuel. Qritique of Pure Reason. Translated into English by Norman Kemp Smith. London; The Macmillan Press, 1978. See also the Translation by F. Max Muller. New York: Doublday, 1966.

Kartashkin, Vladimir. "The Socialist Countries and Human Rights," In Karel Vasak, (GE), The International Dimensions of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.

Kenan, George. Cloud of Danger. London: Hutchinson, 1978.

Khadduri, Majid. The Islamic Conception of Justice. Baltimore: John Hopkins University Press, 1984.

Kramer, Daniel. Coparative Civil Rights and Liberties. Boston: University Press of America, 1982.

Kuper, Leo. Genocide: Its Political Use in the Twentith Century. New Haven: Yale University Press, 1981.

Laqueur, W.and Rubin, B. The Human Rights Reader. New York American Library, 1977.

Lauterpachet, H. International Law and Human Rights. New York: Archon Books, 1968. First Published 1950.

Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. Edited by L.A. Selbybigge. Oxford: Clarendon Press, 1894.

Locke, John. The Second Treatise of Govermment. Edited by Thomas Peardon. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952.

Marcuse, Herbert. Reason and Revolution. Boston: Beacon Press, 1960. First Published 1941.

Maritain, Jacques. The Rights of Man. London, 1944.

Marx, Karl. Capital. Moscow: Progress Publishers, 1957.

Marx, K. and Engels, F. The Communist Manifesto. Moscow: Progress

Publishers, 1967. First Publised 1848.

Marx, K. and Engels, F. Collected Works. Moscow: Progress Publishers, 1974.

M'Baye, Ǩeba. "Human Rights in Africa, "In Karel Vasak (GE), The International Dimension of Human Rights. Westport: Greenwood, 1982.

Mckean, Warwick. Eqality and Discrimination Under International Law. Wxford:Clarendon, 1985.

Mill, Hohn S. On Liberty. Edited With an Introduction by C.V. Shields. Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1965.

Minogue, Kenneth."The History of the Idea of Human Rights". "In Laqueur and Rubin, The Human Rights Reader. New York: The New American Library ,1979.

Milton, John. "Paradise Lost," In Complete Poems and Major Prose. Edited by Mweeitt Hughes. Indianapolis: The Odyssey Press, 1957.

Morganthau, Hans. Politics Amony Nations. New York: Alfred Knoph, 1948.

Morganthau, Hans, Scientific Man and Power Politics. Chicago: Chicago University Press, 1946.

Moynihan, Daniel. "The Politics of Human Rights," In Laqueur and Rubin, (eds) The Human Rights Reader. New York:The New American Library, 1979.

Mumford, Lewis. The City in History. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961.

Newman, F. and Lillich, R. International Human Rights: Problems of Law and policy. Boston: Little, Brwn and Co., 1979.

Pirenne, Henri. The Economic and Social History of Medival Europe. New York Harcourt Brace Jovanovich, 1937. Translated into English by I. E; Clegg.

Petzold, Herbert. The European Convention On Human Rights: Cases and Omaterials. Fifth edition. Koln:Carl Heymanns Verlay Kg, 1984.

Plato,"Protagoras", "Georgias", "The Republic", and "the Laws",In

Conllected Dialogues of Plato, edited by H. Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1982 First Published 1961.

Plattner, Marc, (ed.) Human Rights in Our Time: Essays In Memory of Victor Baras. Boulder: Westview Press, 1984.

Popper, Karl. The Open Society and Its Enemies. New York: Harper and Row, 1962.

Ramcharan, B.G.(ed.) Human Rirths: Thirty years After The Universal Declaration. The Hague: Martinos Nijhoff, 1979.

Rancharan, B.G. (ed.) Internationl Law and Fact-Finding in the Field of Human Rights. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

Ramcaran, B.G. ·ed.) The Right to Life in International Law. The Hague:Martinus Nijhoff. 1985.

Robertson, A.H. Human Rights In the World: An Introduction to the Study of the International Protection of Human Rights. Manchester: Manchester University Press, 1982. First Published 1972. Rotunda, Ronald. (ed.) Six Justices On Civil Rights. New York: Oceana Publication, 1983.

Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract and Discource On the Origin of In enequality. Edited by Lester Crocker. Nw York: Washington Square Press,1967.

Russell, Bertrand. Ahistory of Western philosophy. LondonL:Simon and Shuster, 1945.

Saba, Hanna. "Unesco and Human Rights", In K. Vasak (GE) The International. Dimensions of Human Rights. Westport:Grrnwood Press, 1982.

Said, Abdulaziz, (ed.) Human Rights and World Order. New York: Praeger, 1978.

Sieghart, Paul. The International Law of Human Rights. Oxford: Claendon Press, 1983.

Sieghart, Paul. The Lawful Rights of Mankind: An Introduction to the Internatioan. Legal Code of Human Rights. New York: Oxford University Press,1985.

Sivan, Emmanuel. Radical Islam. New Haven: Yal University Press, 1985.

Spinoza, Barch. The Ethics and Sellected Letters. Translated by S. Shirley and edited by S.Feldman. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1982.

Smith, Adam. A Inquiry Into Nature and Causes of The Wealth of Nations. Chicago:Chicago University Press, 1976.

Szabo, Imre. Cultural Rights. Leiden:A.W.Sijthoff, 1974.

Tolstoy, Lew. War and Peace. Translated Into English by L. and A.Maude. New York: Washington Square Press, 1975.

UNESCO. Cultural Rights As Human Rights, ed edition. Paris: Unesco, 1977. First edition 1970.

UNESCO. Human Rights Aspects of Population Program. Paris: Unesco, 1977.

UNESCO. Race And Sience. New York: Colombia University Press, 1951.

Us Senate Country Reports on Human Rights Practices for 1985. Washington D.C.

Us Governmaent Printing Office, 1986.

Valticos, Nicolas, International Labor Organization", In Vasak 1982, The International Dimension of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.

Valticos, Nicolas. International Labor Law, 1979.

Van Dyke, Vernon. Human Rights, Ethnicity and Discrimination. Westport: Green wood Press, 1985.

Vasak, Karel. (GE) The International Dimension of Human Rights. Revised and edited for the English version by Philip Alston. 2 Vols. Westport:Greenwood Press, 1982.

Vierdage, E.W.The Concept of Discrimination In inter-national Law.The Hague: Matinus Nijhoff, 1973.

Waltz, Kenneth. Man. The State and War. New York: Columbia University Press, 1959.

Weis. P. Nationality and Statelessness In Internationa Law. Germantown: Sijthoff and Noordhoff, 1979.

Welch, CV. and Meltzer, R.(eds.) Human Rights and Develpment in Africa. Albany: State University press, 1984.

White, Alan. Rights. New York: Oxford University Press, 1984.

Yamane, Hiroko. "Asia and Human Rights", In Vasak (GE). The International Dimensions of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.

المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

ملاحق:

المراجع

هذه هي الطبعة الثانية [من] كتاب «حقوق الإنسان» الذي [صد]رت طبعته الأولى [قبل] ثلاث سنوات [illegible] وقد [illegible] [illegible] فصول هي: السابع والثامن والتاسع و[illegible] الحقوق الأساسية [illegible] الإنسان كإنسان، والحقوق العامة والخاصة، و[illegible] والحقوق الاجتماعية، والتمييز العنصري، وقد [illegible] الحقوق [illegible] في الفصل [illegible] السياسية [illegible] الفصل الثامن والحقوق الأخرى في [illegible] الكتاب [illegible] إلى هذه الطبعة ملاحق كانت [illegible] الطبعة [illegible].

دار الفكر للنشر والتوزيع